

(الجزء الثالث)

من شرح التوضيح على

التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه

التلويح للإمام سعد الدين الفيثاري

وحاشية الفخرى على التلويح

وحاشية ملاخسر ووعبد

الحكيم عليه

أيضا

(تذييه)

قد قد منافي أول صاحب العجيفة التلويح ويلييه حاشية الفخرى

ثم يلييه حاشية ملاخسر ووحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما

بجدول وفي أول الطامش شرح التوضيح على التنقيح ويلييه

حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الأولى)

بالطبعة الحصرية

للسالكها وديرها السيد عمر حسين الخشاب

سنة ١٣٢٢

هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

﴿فصل القياس جلى
وخفى فالخفى يسمى
بالاستحسان لكنه أعم
من القياس الخفى﴾ فإن كل
قياس خفى استحسان
وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس
الخفى أيضا كما ذكر في
المستن لئلا يكون الغالب في
كتب أصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان أريد به
القياس الخفى (وهو دليل
يقابل القياس الجلى
الذى يسبق اليه الافهام)

الاستحسان

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله فصل) في الاستحسان هو في اللغة عدا الشيء حسنا وقد كثرت فيه المدافعة والردي على المدافعين
ومنشؤها عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبني الطعن من الجانبين على الجسرة وقلة المبالاة فإن
القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد
شرع يريدون ان من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم
حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محل النزاع اذ ليس النزاع في التسمية
لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فينبغون أحسنه وقال النبي عليه الصلاة
والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام
وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين
درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة

(قوله اطلاق الاستحسان في دخول الحمام) من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة البت فان القياس
يأبى جوازه لكون مقدار الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهي الماء الحار والبارد
والاجارة شرعت للانتفاع بالمنافع التي هي اعراض لكن يجوز استحسانا للتعامل بالاجماع لقوله عليه
الصلاة والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصح انه عليه الصلاة والسلام قال نعم
البيت الحمام يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذ لم تكن مفضية الى نزاع لا نفس العقد والاجارة
لاستهلاك العين تبه الامنافع يجوز كاستئجار الكروم للسكنى وأكل الثمار (قوله وشرب الماء من
يد السقاء الخ) أي من غير تقدير في الماء وعوضه (قوله من نجوم الكتابة) جمع نجوم وهو في
الاصول الكوكب الطالع ثم نقلوه الى الوقت لانهم يعرفون الاوقات بطولع النجوم ومنها قول
الشافعي أقل التأجيل نجمان أي شهران ثم سمي به الوظيفة التي تؤدي في الوقت المضروب في حديث
واما

هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس تخيروا في
تعريفه وتعريفه الصحيح
هذا وهو انه دليل يقع في
مقابلة القياس الجلى
وقوه الذي يسبق اليه
الافهام تفسير للقياس
الجلى (وهو حجة عندنا
لان ثبوته بالدلائل التي
هي حجة اجماعا) ضمير
وهو راجع الى الاستحسان
وقد أتدبر بعض الناس
العامل بالاستحسان
جهلامتهم فان أنكروا
هذه التسمية فلما شاحه
في الاصطلاحات وان
أنكروه من حيث المعنى
فيأطل أيضا لان معنى به
دليلا من الأدلة المتفق
عليها يقع في مقابلة

القياس الحلي ويعمل
به اذا كان أقوى من
القياس الحلي فلامعنى
لانكاره (لانه اما بالانتر
كالسلم

(قوله لكن الاطلاق في
المتعين تعين) حاصله ان
تعين المحل ثابت عن
الشارع وهو الزمان
لقبول المشروع المعين
ولازمه نفي صحة غيره
وفيه نظر فان محمدا رحمه
الله قال في الصلاة ان
بطلان الوصف يوجب
بطلان الاصل والفرق
بين الصوم والصلاة
تحكم والزام التعيين
للمكلف ليس لتعيين
المشروع للمحل بل
يثبت الواجب عن
اختيار منه في ادائه
لا جبرا وقد قال النبي
عليه الصلاة والسلام
انما الاعمال بالنيات
ولكن امرى ما فوى ومن
يتوى في رمضان صوما
مطابقا أو واجبا آخر أو
نفا لا فقد ترك ما واجب
عليه من قصد صوم
رمضان فصار طابعا غير
متمثل للامر وقولكم
المتوحد في البيت ينال
باسم جنسه كزيد ينال
بياحيوان وبارجلان
أردتم ان ذلك فيما أراد
بقوله بياحيوان زيدا مثلا
فهو صحيح وليس نظيره

وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المهتم به يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقداح
الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا أنزلجزءه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع في
بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى
ولانزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه
التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الانفاظ
بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحتترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى
الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على
هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف وأجيب بانه انما
يكون بانضمام معنى آخر الى القياس بصيرته أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع
انه قد يطلق لغة على ما هو الواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكتر استعماله في مقابلة
القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بعنايه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه
لقبول العمل بما لا يعرف بعنايه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه فصا كان أو
اجتماعا أو قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من
غير مقابلة فهو وجه عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس

عمرانه حظ من مكاتبه أول نجم عليه أي أول وظيفة من وظائف بدل الكتابة (قوله وأما من جهة
المعنى) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محللا للزاع
أما من جهة اللفظ فلانه اصطلاح وأما من جهة المعنى الخ (قوله هو العدول عن قياس الى قياس
أقوى) فيه بحث لانه غير منعكس بخروج الاستحسان الذي هو عدول عن قياس المركبات كقول من
قال مالي صدقة فان القياس لزوم التصديق بكل ماله ولكن استحسنت تخصيصه بمال الزكاة لقوله تعالى
خذ من أموالهم صدقة اذ لم يرد سوى مال الزكاة والى السنة كالعدول عن القياس في الاكل ناسيا الى
السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام اطعموا وسقوا والعدول عنه في الاجازات في ترك تقدير
الماء والسكون في الحمام وغير ذلك وأيضا يخرج منه الاستحسان المستترك بالقياس فان قلت كانه
أراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف الظاهر على ان الاستحسان الاصولي نفس
القياس الحلي كما سيأتي لا العدول عنه الا أن يحمل على المساهلة (قوله ويدخل فيه التخصيص
والنسخ) أي يلزم عليه أن يكون العدول من العموم الى الخصوص ومن المنسوخ الى النسخ استحسانا
وليس كذلك وكذا رده عليه العدول عن النص الى المفسر وعن النص الراجع الى المرجوح استحسانا وقد
يقال مراده العدول عن مثل ما حكم به بالاجتهاد الى خلافه بالاجتهاد فلا يدخل فيه النسخ على ما عرف
من أن النسخ بالاجتهاد والاجتهادى غير حائز ولا يخفى انه تخصيص لا استفاد من التعريف (قوله
وهو في حكم الطارئ) قيد الطارئ بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحسانى لاثبوت (قوله عن
القياس فيما اذا قالوا) يعني فلا يلزم في مثله أن يكون الاستحسان قياسا بالعكس (قوله أورد الى هذه
التفاسير) أراد به ما عدا التفاسير الاول (قوله وأجيب بانه الخ) فان قلت لا يصدق حينئذ
ان وجه الاستحسان أقوى من نفس القياس وان كان القياس مع المعنى الاخر المضموم اليه أقوى
(قوله أو قياسا خفيا) لوقال أو ضرورة لكان أحسن وأشمل لان الاستحسان أربعة أقسام كذا كره
المصنف (قال المصنف كالسلم) يعني ان القياس بأبي جواز السلم لانعدام المعقود عليه الا انه ترك

والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والابار واما القياس الحقي وذكره (أي للقياس الحقي) (قسمين الاول ما قوى اثره) أي تأثره (والثاني ما ظهر حكمته وخصي فساده) أي اذا نظرنا اليه بادنى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا الحق التام علمنا انه فاسد (وللاقياس) أي للقياس الحلي (قسمين ماضعف أثره وما ظهر فساده وخصي صحته فاول ذلك راجح على اول هذا) أي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الحلي وهو ماضعف أثره

واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الحلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الحقي فلا تنس هذا الاصطلاح (لان الاعتبار هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخصي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخصي فساده

الحقي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الحلي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الحلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكره قسمين) العصة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فسادها الحقي وهو لا ينافي خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس

بالاثر وهو قول الرادى وخص في السلم فان قيل هذا تخصيص العام بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ما ليس عندك قلنا سلمنا كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر (قال المصنف والاجارة) يعني ان القياس يأبي جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال اذ لا يمكن جعل العقد مضاعفا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تتحمل الاضافة كالبيع والشكاح الا ان اثر كناه بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحفر عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد (قال المصنف وبقاء الصوم في النسيان) يعني ان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشيء لا يبقى مع وجود منافيه الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قال المصنف واما بالاجماع كالاستصناع) أي فيما فيه للناس تعامل مثل ان يعقد مع انسان على انه يصنع له خفاوي بين صفته ومقداره ولا يذكره اطلاقا ولا يسم اليه الدراهم او لا يسم فانه يجوز والقياس يأبي جوازه لانه يبيع معدوم للعالم حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعيينه او ثبوته في الذمة كما في السلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور بالعقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير تكبير (قال المصنف كطهارة الحيض والابار) يعني ان القياس يأبي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبسج من البئر يتنجس بإلقاء النجس والدلو يتنجس ايضا بإلقاء الماء فلا يزال يعود نجسا لانهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر في سقوط الخطاب (قوله العصة تقارب الاثر) رد على صاحب الكشف حيث اورد اول ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح لو جرد قسم آخر لكل منهما غير القسمين أما في القياس فالقياس الخالي عن معارضة الاستحسان خارج عنهما وأما في الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع خارج ثم أجاب بان هذا التقسيم باعتبار تقابل فكان معناه وكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فأشار الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكليف لان العصة تقارب الاثر أي قوة الاثر لانه اذا صح قوى أثره والضعف يقارب الفساد لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد فتكون القوة في معنى العصة فينتقل الفساد الحقي ويكون الفساد في معنى الضعف فيقابل القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس (قوله والمراد بظهور العصة)

الا ان يريد بطلاق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مامع انه لا يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصده صوم رمضان بذلك وان اردتم انه فيما اراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخطأ طهره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعشى بار بلاخذ بيدي من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده

بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاجن قصده اليه اذ الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد في العبادة من الاختيار واختيار الاخص بخصوصه واذا بطل في المطلق بطل في ارادة النقل أو واجب آخر بطريق الارلى لان العصة جهاتهما في اعتبار العصة بالمطلق بناء على ان العلة عليه فببقي هو به بتأدي على ان فيها صريح المخالفة بارادة غير رمضان نعم هذا يصح في يوم الثلث لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان

والمراد

بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاجن قصده

(فالاول) وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهرا استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلارة تؤدى بالر كوع قياسا لانه تعالى جعل الر كوع مقام السجدة في قوله وخورا كها الاستحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالر كوع كسجود الصلاة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود

غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح نواضعها بخالفه لا احتكاريين) واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالر كوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثلا آخر وهو قوله (وكذا اذا اختلف في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في

والمراد بخفاء الصحة في القياس الحلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة وزجنا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام غير الاسلام انه الاول به حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصفور ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالقهد والذئب لمخاطبة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذ لم يكن للضرورة أو الاستحسان أو الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقية بين بان حرم أكله وتنجر لعابه لكن جاز بيعه والاتفاق به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعنى المخاطبة وقد قابلته استحسانا قوى الاثر يفتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الأدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجاسة في الأكلة المشابهة لانه يكره لما ان سباع الطيور لا يحرز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة الخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدى الأمور به بالانسان بغير الأمر به أمر اجليا وعكسه أمر اخفيا اشبه على المصنف رحمه الله جعل تأدى السجدة بالر كوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز إقامة الر كوع مقام السجود ذكر المايينهما من المناسبة أعنى اشتماهما على التعظيم والاحياء

جواب عما يقال يلزم ان يكون أحد قسمي القياس استحسانا لخلق اثره واحد فهو الاستحسان قياسا لظهور أثره (قوله وظاهر كلام غير الاسلام الخ) حيث قال الاستحسان ههنا أحد القياسين لكنه سمي استحسانا لانه الوجه الاول في العمل وان العمل بالاجرائز ورد شمس الأمتة في أصوله بان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا ان آثار كنه هذا القياس والمترك لا يجوز العمل به في القياس الا ان استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقبحه يكون كقراقرقنا ان القياس متروك في معرض الاستحسان أصلا وأجاب عنه صاحب الكشف بتأويل كلام غير الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاول في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالاجرائز عند سلامة عن معارض الاستحسان الذي هو أقوى منه وأيد هذا التوجيه بتصریح غير الاسلام بعده بأسطرهما يوافق كلام شمس الأمتة الى هذا أشار الشارح بقوله وظاهر كلام غير الاسلام الخ (قوله نجس لا يظهر بالزكاة) وان ذكر في الهداية طهره (قوله وما يؤكل وهو نجس كاللحم الخ) فوش فيه بان السبع لا يؤكل شيء منه وان أراد انه يؤكل من غيره فالجلد كذلك وأنت خبير بان المتبادر من الجلد ما من شأنه يدبغ فيخرج جلد الطيور وانه لا يؤكل عادة (قوله جاف لا رطوبة فيه) وهو طاهر من الميتة في الحى أولى

المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا عملنا انهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لهما اختلفا في الذراع والذراع رصفه لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع رصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا أوردت الاقسام

المراد من الصفة بطلاق النية هو ان ينوي الامثال لامر الله تعالى خالصا رضائه من غير ان يخاطب بالصفة الفرضية وغيرها وقيل
تأمل بعد (قوله فقال آخر يا انسان الخ) قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام بانسانا اذ لا ينبغي اهم الجنس في النداء على
الضم الا بعد القصد به وتعيينه بمعنى (قوله يكون صومه من زمان النية) ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله التجزى في
النقل ليس قول الشافعي بل

المواردى وأبو الطيب
هو وغلط وقال بعض
المحققين التجزى قول
أحمد بن حنبل وهو
الراجح لان قوله عليه
الصلاة والسلام اني اذا
صائم يقضى اثناء الصوم
من حين نوى ولان
الامساك عن المفطرات
نهار الغاي يوجب عليه بالنية
والامساك في اول النهار
قبل النية لم يقع ما جورا
عليه فلا يتغلب ما جورا
عليه لان النية انما تؤثر
في المستقبل لا فيما مضى
والاستصحاب المعكوس
باطل وفي التلويح المختار
من مذهبه على ما هو
المستور في الكتاب انه
يجوز النقل بنية قبل
الزوال بشرط الامساك
والاهلية في اول النهار
ايضا وانه يكون صائما من
اول اليوم وينال صوم
لجميع كمن أدرك الامام في
الركوع وأورد عليه بانه
يخاف ما ذهب اليه في
الغرض من فساد الجزء
الاول الواقع بلانية
وشيوعه في جميع الاجزاء

فجازا قامته مقامه فعلا تلك المناسبة وهذا امر جلي تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
ان لا يتأدى به كما سجدة الصلواتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنة لذاته فيكون
مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى
ان عدم تأدى الأمر به بغيره قياسا على اركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة
امر الشئ مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما شتم كل من الر كوع والسجود على التعظيم كان
القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة
انظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخررا كعباى سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه
فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقية وصحة خفيه هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة
مقصودة ولهذا لا يلزم بالندى كالتطاهرة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة
المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط التطاهرة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الر كوع في الصلاة الا
ان الأمر به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الر كوع عنه كما لا ينوب عن السجدة

(قوله وفيه نظر) قيل يمكن ان يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاءها انما هو بالنسبة الى
خفاء الفساد وظهوره بالنسبة الى ما يقابله من القياس ولا خفاء في ظهور امر القياس بناء على المناسبة
بين الر كوع والسجود في اشتغالهما على التعظيم وفي خفاء امر الاستحسان بناء على ان الامر بالشئ
يقتضى حسنة لذاته فيكون مطلوبا بعينه لان امر المناسبة جلي بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشئ حسنة
لذاته على ان النظر لو تم في اندفاعه مما قاله من الاقرب نوع خفاء وانت خبير بان مبنى النظر هو ان
الاستحسان ههنا قياس خفي يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لا على ان ظهور الصحة
وخفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس فلا يدفع النظر بما قيل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذي
اعتبر في القياس على ما ذكره من الاقرب أجلى من الذي اعتبره في الاستحسان كما لا يخفى على المنصف
(قوله ولهذا لا يلزم بالندى وانما المقصود هو التواضع) اعترض عليه بان لا يلزم ان السجود لا يلزم
بالندى سائما ذلك لئلا يكون الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالندى صرح به في القنية وايضا لا يلزم ان
المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل
والجواب عن الاول ان الرواية ناطقة به على قول أبي حنيفة فلا وجه لنتعه والكلام في سجود التلاوة
وهو مما يلزم بالندى قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو
ينظر فيه ان وجب بالندى يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسها كطلاق الصلاة
والصوم لما وجب بالندى يستدل به على ان صلاة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة لنفسها وان لم
يجب بالندى كطلاق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة لذاتها وههنا مطلق
السجود لما لم يجب بالندى ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب
والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله تعالى وهم لا يستكبرون عن

الصلواتية
قيل عليه صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من
غير ان يكون لشبه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه يصح عدم
المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بما نال المقضى ونفيا للمانع (قوله في ان الكفار هل
الخ) قيل ترجح الفصل عما ذكره خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منس عنهما فكيف يكون مخاطبا بها او اجيب بان الصحيح من

الممكنة عقلا وثبات (وبالتقسيم العقلي ينقسم على الضعيف الاثرو قويه وعنده التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الاثرو الاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثرو الاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويا فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث

الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التعرُّف وكلاهما لا ينوبان ركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأديبه المأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأديبه بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا (قوله وبالتقسيم العقلي) ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويا الاثر أو ضعيفي الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس في الاول والثالث متيقن لافي الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره في الاسلام من اناس يسمونها بضعف أثره قياسا ما قويا أثره استحسانا واما بالاعتبار

عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود المخالفه باظهاره التواضع (قوله وكلا لا يندب الركوع خارج الصلاة الخ) وهذا هو الاظهر وعن بعض المشايخ انه اذا تلاها في غير الصلاة وركع تجزئته قياسا لان الركوع والسجود يتقاربان فينبوب أحدهما عن الآخر ولا تجزئته استحسانا لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة (قوله متأديبه بالركوع) اختلف في انه ركوع الصلاة أو ركوع على حدة والا كثر على الاول ثم ان شمس الائمة ذكر في المبسوط ان كانت السجدة في وسط الصورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيركع ثم يركع وان ركع في موضع السجدة أجزاءه وان ختم السورة ثم ركع لم يجز ذلك عن السجدة فواها اولينها وفي المنية ترك سجدة التلاوة عن موضعها يجب سجدة السهولة اخرجوا جبا يجب وصله (قوله فانها مقصودة بنفسها كالركوع الخ) يعني ان ركوع الصلاة وسجدة التلاوة مع ركوع الصلاة فاعلم ان يوم النص والقول بالنيابة يحل بالجمع المأمور به بخلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلاة فاعلم ان يوم بالجمع بينهما بالجلال والنيابة به (قوله وبالتقسيم العقلي الخ) فان سراج الدين الهندي في شرح المعنى بعد ان نقل هذا الكلام من النص وهذا كله غير ظاهر اما اوله فلاه لا ينطق على أكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم أن يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام وكان الشارح أشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ وأما ما بناه الان هذا ليس بامر عقلي حتى يعتبر الاقسام التي تنافي في العقل بل هذا امر شرعي لا يعتبر الا ما اعتبره الشارع ولهذا شرطنا للتأثير الملافة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا لانه لا يراد به ولهذا يخبرني ايراد نظيره والدليل على الحصر الاستقراء وهو كاف في مثل هذا الموضع (قوله الا انه يشكل بما ذكره في الاسلام الخ) قبل الخفاء

ويرجح في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن) وفسادهما وصحح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران (فالاول من الاستحسان) أي صحح الظاهر والباطن يرجح عليهما أي على القياس صحح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران أي من الاستحسان وهم اصحح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس (فالتعارض بينهما وبين أخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساد به في النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أي صحح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس وبين كل واحد من أخيري

القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحح الباطن من القياس وثانيه ما ان يعارض فاسد الظاهر صحح الباطن من الاستحسان صحح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد به في النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع افتقاده ان أمكن فالقياس أولى) أي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحح الظاهر فاسد الباطن

قياسنا كذلك أو يعارض الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسنا كذلك يكون القياس راجحاً في الصورين وإنما قلنا أن يمكن لأننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لأن القياس لا يكون صحيحاً في نفس الأمر إلا وقد جعل الشرع وصفاً من الأوصاف غلة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو كلما وجد ذلك الوصف

الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد هما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جلياً بمعنى سبق الأفهام اليه والاستحسان خفياً بالإضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجهاً حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردوداً بالنسبة إلى الكل فيبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يرجح عليها الصحة ظاهراً وباطناً والثاني يرد مطلقاً لفساده الظاهر وباطناً في أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني والعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافها في ذلك باختلاف النوع وحكم برجح الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبرجح القياس في الثلاثة الباقية وادعى أن الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونها بعد إقامة الدلائل جزم هذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخر أن قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيداً بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقاً أو بلا مانع يوجب ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لأن تدخل الأقسام ضروري فيما إذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبار مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتباراً خراسم أو فعل أو حرف وباعتباراً آخر معرب أو مبني إلى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد التقسيمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق أن الاستحسان دليل يقابل قياساً جلياً سواء كان أثراً أو اجتماعاً أو ضرورة أو قياساً خفياً فهناك يدا الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول يعدي إلى صورة أخرى لأن شأن القياس التعددية

المذكورين في الفروع فيوجد ذلك الحكم فإن كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سدوره كان جلياً أو خفياً لأنه يمكن أن يجعل الشرع وصفاً آخر غلة لتقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجب ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وإنما يقع التعارض بينهما بالضعف والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس فقوى الأثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وكذا (وما ذكر من حيث القوة والضعف) فهذا الحقيقي داخل في هذا التفصيل

باعتبار زعم المستحسن لا مطلقاً وهكذا ضعف الأثر وقوته بالنسبة إلى زعمه وحيث تعدد الأشكال لأن القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الأثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوي الأثر فلا تخالف بين الكلامين وهذا الغميص إذا لم يجتمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والافهوا استحسان على ما ذكره المصنف قياس على ما ذكره غير الإسلام فلا يتجدد الكلامان وقد يقال ما ذكره غير الإسلام باعتبار غالب الأمر (قوله وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام الخ) أما الأول فلأنه اعتبر الصحة لباطنة بناء على قضية كلية حيث قال بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجب ذلك الحكم وأما

أيضاً) لأنه لا يتناول ما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يكون من أنه ذاتاً بل حتى التأمّل يتبين صحته أو يدين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعيفه لا يتناول أحد هذه الأقسام قطعاً (والمستحسن بالقياس الخفي يعدي للمستحسن بغيره نظيره أن في اختلاف الثمن قبل قبض المبيع اليه في المشتري فقط قياساً لأنه الممكّم وعلم ما قياساً خفياً لأن البائع ينكر تسليم المبيع) أي إنما يخالف البائع لأنه ينكر وجوب تسليم

والثاني

من المذهب ما ذهب اليه العرفيون من استحباب الخفية بانهم مخاطبون بالعبادات وما مؤزرون بادائها وعدم صحة العبادات عنهم
لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست بحفوفة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض نقر يعاتهم
كن نذر صوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك وانعراقيون على انهم مخاطبون بالنكاح وهو القول المنصور الذي يعاضده الادلة
من قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت وغير ذلك فان

الخطاب يتناولهم ويوجب
الاداء عليهم وان لم يجز
حال كفرهم ولم يجب
القضاء بعد اسلامهم
للحرج وأما البحث بان
التكليف لماذا التعذيبهم
بتركها أو غير ذلك فمما
لا حاجة اليه لعدم تعلق
الحكم الناجز ولذا استكت
عنه السلف رحيم الله
(قوله وهو غير مذكور في
أصوله الامام فخر
الاسلام) قيل عليه بل
هو منذ كور في أوخر
أصوله في بيان الاهلية
حيث قال الكافر أهل
لاحكام لا يراد بها وجه
الله تعالى لانه أهل
لادائها فكان أهلا
لوجوب له وعليه ولما لم
يكن أهلا لثواب الآخرة
لم يكن أهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي
طاعات الله تعالى وكان
الخطاب بهما موضوعا عنه
عندنا ولزمه الايمان بالله
تعالى لما كان أهلا لادائه
ورجوب حكمه ولم يجعل
مخاطبا بالشرائع بشرط
تقديم الايمان لا به رأس
أسباب أهلية أحكام تعيم

والثاني لا يقبل التعدي به عنه ستن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن
فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا
منكرًا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل
من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما
أقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كافي سائر
التصرفات فان اليمين تكون على المنكروا ما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتراد فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع
والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد
والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار وورث الثوب في مقدار
الاجارة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيًا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ
وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما أو ما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث
ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذا البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو
تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان
تحالفا وتراد فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ فظاهر وان أريد رد العقد
فكذلك اذا الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدي أن لا يكون
الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الخفي والخفي فكيف يصح تعدي به المستحسن بالقياس الخفي قلت
المعدي بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة
التحالف وجرم بان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيت التعدي
اليه اذا يوجد في الأصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على

الثاني فلانه اعتبر في نفي التعارض قوة الاثر والعكس الباطنة (قوله والثاني لا يقبل التعدي به) اللهم
الادلة اذا ساواها في جميع المعاني المؤثرة (قوله فلا يتعدى الى الوارث) سواء اختلف وارث البائع مع
المشتري أو وارث المشتري مع البائع أو اختلف الوارثان مع موت المتعاقدين في كل الصور والقول قول
المشتري أو وارثه وفيه خلاف محمدرجه الله لانه المصير الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا
ينكره الا خرف يحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة
وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولذا اعلمت الوكيل بالمبيع بالف المبيع بالفين فلا يكون
الاختلاف في الثمن اختلافا في العقد (قوله ولا الى حال هلاك السلعة الخ) سواء خلف بدلا أو لم يخلف
(قوله وهو أيضا يفيد التقييد) فيه بحث أما اوله فلان المطلق لا يحمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق
وأما ثانيا فلان اقتضاء الراد قيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكن لا يتم
الجواب حيث قد اختلف الصواب أن يقال ان النص مطلقا كان أو مقيدا وورد في المتبايعين والوارثان ليسا

(٢ - تلويح ثالث) الاخرة فم يصلح أن يجعل شرط مقتضى وأجيب عنه بان المراد عدم الذكرفمصلا كما
في اصول السرخصى لا لعدم الذكرفمطلقا (قوله يفهم منه الخ) قال ابن الهمام هذا الترتيب لا يوجب توقف التكليف بوجوب اداء
الشرائع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه تقديم الهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ الا ترى انه قد كراقتراض الزكاة بعد
الصلاة ولا قال بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة في حق من آمن وعبارة الخديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث

ببيع بعض من يرمي بصرفه وانما يتخلف المسترعى لانه يسلم زيادة التمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن (فيعتدى الى الوارثين) أي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع فخالف الوارثان (والى الاجارة) أي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة فخالفا (واما بعد القبض فثبوته بقوله عاينه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فخالفوا وترا

تخصيص العلة على ما يأتي) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا (فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة (منه) النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بربيع (طرق) أي الجواب عنه يكون بربيع طرق (الاول) منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فتوقض بالقليل فيجمع الخروج فيه وكذا ملك بدل المقصوب يوجب ملكه (أي ملك المقصوب) لا يجتمع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد (فتوقض بالمدير) أي اذا كان ملك بدل المقصوب علة للملك المقصوب ففي غضب المدير يكون كذلك لكن

المتنازعين في قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المنع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة مؤثر سباع الوحش هو الرطوبة لئلا يشاربه ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتمى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الخلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في صورتين فكذلك الحكم وكما ان ظهور الحكم قديما متأخرا في الفرع فكذلك في الاصل فالتسوية طائفة بكل حال (قوله فتوقض بالقليل) يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسلم من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجب بالاناسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة السارة لم يخلاف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل بالاباخر وج (قوله وهو أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله بالنسبة الى العلة) كالتاب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المصلحة

بمتبايعين والحقهما بما انما يكون بطريق التعدي وهي انما تكون في معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعتراض لجواز الخلق بالدلالة وأجيب بان ما يقتضي المماثلة في المناط وهي ممنوعة (قوله فان الخروج هو الانتقال الخ) ولذلك استدل بالظهور على الخروج من السيلان لان موضع الظهور في السيلان ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيستحق الخروج لو جرد حده وأما في غير السيلان فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا انقضت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذي هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب وفيه بحث ذكره المصنف في شرح الوقاية وهو انه لا يشمل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسلم الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينتقض عندنا (قوله بمعنى ان الوصف الخ) توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوي الاصابة وبالمعنى الاخر

الحكم مختلف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عند كم (فيجمع ملك بدله) أي ملك بدل المقصوب بان يمنع في المدير كون بدله بدل المقصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد القائمة (فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد القائمة والثاني منع معني العلة في صورة النقض وهو أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالتاب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسر فيه التمثيل كمسح الخنق فتوقض بالاستنجاء فيمنع في

الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا جله) أى ولا جل انه تطهير حكمي غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يقيده) أى التثليث (في المسح كافي التيمم ويقيده في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة القرض (وذكر كونه أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملاك بدل المغصوب علة للملك الباغي فأجاب في الاولين بالمنايع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لا نسلم ان حل الانتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما اتبنا للباغي) أو رد الامام نخر الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة ١١ أحد هاجر النجاسة علة

لانتقاض فتنوقض بالمستحاضه ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة للملك المغصوب فنوقض بالمدر فاجاب بنخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في صورتين بالمنايع فاقول هذا الجواب ايسر دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الانتلاف لاجياء المهججه لا ينافي العصمة كافي الخمصة فانه ان اكل مال الغير في الخمصة لاجياء المهججه يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض عمال الباغي ان العادل اذا اذناف مال باغي حال القتال لاجياء المهججه لا يجب الضمان اعلم ان حل الانتلاف لاجياء

لانه الاصابة وهي تنبئ عن تخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يقيده في المسح ويقيده في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبني هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل (قوله فاجاب في الاولين بالمنايع) وهو في المستحاضة العذر ودفع المخرج وفي المدر النظر لعدم قابليته للملكية بقي ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجزاء كما دام ملك بدل المغصوب سبب للملك المغصوب أعني المدر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين فن ومدر صرح في الفن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين فن وحرا لانه لم يثبت في المدر للمنايع أو رد نخر الاسلام رحمة الله هذين المثالين على هذا الوجه فداء بصاحب التقوم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير هو ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الانتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والتقص هو مال الباغي وظاهر انه لاجهة تمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة تطير للدفع بالحكم وأيضا حل الانتلاف لا يلزم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل تطير للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منفاة حل الانتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل بياحه قتله لا ببقائه وح الموصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الانتلاف فنوقض عمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الانتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة فمؤلم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أى لا نسلم تحقق منفاة حل الانتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالباغي وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التسليم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو أعني المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثر فيه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال في شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضا بان العلة هي الوصف مع عدم المنايع فلا يكون من قبيل تخصيص الغلة وهو من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة أيضا

المهججه ينافي العصمة فاجاب باننا لا نسلم ان حل الانتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحل الانتلاف بل بالباغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة فينبغي ان تكون هذه الصورة تطير للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وايسر في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الانتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة ان حل الانتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض عمال الباغي ان حل الانتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ايسر حل الانتلاف بل الرفع هو الباغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شئ آخر وهذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعارض

كالعصمة هنا وليس في المتنازع الاعراض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفع كافي الخمصة فنوقض
 بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرفع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء آخر ويمكن ان يتكلف في أن تصير
 هذه المسئلة نظير للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على
 الخمصة فنوقض بحال الباغي ان حل ١٢ الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته للعصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف

العصمة فاجاب بان
 منافاة حل الاتلاف
 العصمة غير ثابتة فيه
 لان العصمة لم تنتفي في
 مال الباغي بحل الاتلاف
 بل انما انتفت للباغي هذا
 غاية التكلف ومع هذا
 لا يوجد النقض في هذه
 الصورة لان النقض
 وجود العلة مع تخلف
 الحكم وحل الاتلاف
 لا يحيا المهجة ليس علة
 لعدم منافاته للعصمة
 لثبوت حل الاتلاف في
 مال الباغي مع المنافاة
 فلا يكون نقضا فالجمل
 هذه الفسادات في
 الامثلة الثلاث أورد
 مثلا آخر في المتن فقال
 (وأنا أورد للدفع بالحكم
 مثلا وهو القيام الى
 الصلاة مع خروج
 النجاسة علة لوجوب
 الوضوء فيجب في غير
 السيلين فنوقض بالتيمم)
 أي في صورة عدم القدرة
 على الماء يوجد القيام
 الى الصلاة مع خروج
 النجاسة ومع ذلك
 لا يوجب الوضوء (فيمنع

واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون محققه في مال الباغي
 مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان
 التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير (قوله)
 فانه) أي الخارج النجس حدث في السيلين لكن اذا استمر الخارج كافي الاستحاضة وسلس البول
 صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أي في غير
 السيلين يكون حدثا و يصير عند الاستمرار عفوا كافي الرأف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
 وذلك لان الناقض يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بجمع أحدهما (قوله ثم اعلم)
 ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع ولا
 يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظاهريا فصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع
 بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والافان أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أولا فان لم
 يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل
 اما قولنا بتخصيص العلة كإذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم
 يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الآخر واما قولنا بان عدم المانع
 جزئ للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو

(قوله والجواب ان التمثيل الخ) قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل هذا التمثيل من مثل نخر الاسلام
 انما يتأني اذا تعسر علة التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل هذا الاعتذار فالحق في الجواب عن اعتراض
 المصنف أن يقال الحكم المدعى عدم منافاته للعصمة والعلة حل الاتلاف لا جمل الضرورة وهي ابقاء
 المهجة وهي موجهة لعدم منافاته للعصمة بناء على ماقرر من ان ما يثبت بقدر الضرورة بقدر بقدرها
 وقد ثبت في الشرع اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم كافي حال الخمصة والحكم ثابت في الجمل الصائل
 قياسا على حال الخمصة فنوقض بحال الباغي فان العلة وهي حل الاتلاف لا يبقاء المهجة موجودة مع
 تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة فانها غير باقية مع وجود حل الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان في
 مال الباغي فاجاب بمنع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة أي لان لم ان العصمة منتفية مع بقاء العلة
 وهو حل الاتلاف بل هي باقية وروضع الضمان في المال المعصوم أمر جائز كما صرح به نخر الاسلام حيث
 قال في باب الترجيح في القسم الثاني وروضع الضمان في المعصوم أمر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي
 والحربي يتلف مال المسلم (قوله واما قولنا بتخصيص العلة) الاختلاف في العلة المستنبطة وأما في المنصوصة
 فالمجوز في المستنبطة مجوز فيها بخلاف من لم يجوز في المستنبطة فكثرهم على التجوز في المنصوصة ومنعه
 بعضهم (قوله واما قولنا بان عدم المانع جزئ) فيه بحث وهو انهم جوزوا في شركة العنان ربح مالم
 يضمن اشابته المضاربة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها أن يكون رأس المال عروضا كما جوزوا
 في المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص العلة فلا بد لمن يجوزه أن يبين المانع الذي تخلف لاجله الحكم

عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه (معناه اننا نلزم عدم وجوب الوضوء شرطها
 في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) الرابع الدفع بالعرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
 فنقول الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فان حدثت علة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا ههنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع أي دفع
 النقض (هذه الطرق فيها والإفان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد مانع فلا يمكن بعض أصحابنا يقولون العلة

فوجب هذا السكن تخلف الحكم لما منع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم
 المانع جزأ للعلة أو شرطاً لها لهم في جواز التخصيص القياس على الأدلة اللفظية والذات بالاستحسان اعطف على قوله القياس على
 الأدلة اللفظية فإنه مخصوص عن القياس ولأن التخصيص قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كافي للعلل العقلية وذكرنا ان جملة
 ما يوجب عدم الحكم خمسة المستور في كتبنا انه ذكرنا ثلثون بتخصيص

عدلت عن هذه العبارة
 لما سيأتي (مانع من
 انعقاد العلة كاتقطاع
 الوتر في الرمي وكبيع الحر
 أو من تمامها كإذاحل
 شيء فلم يصب السهم
 وكبيع ما لا يملكه أو من
 ابتداء الحكم كإذا أصاب
 فدفعه الدرع وكخيار
 الشرط أو من تمامه كما
 إذا اندمل بعد إخراج
 السهم والمداواة وكخيار
 الرؤية أو من لزومه كما
 إذا جرح وامتدحتي صار
 طبعاً له وأمن وكخيار
 العيب فالتخصيص ليس
 في الأولين بل في الثلاث
 الأخرى) لأن التخصيص
 أن توجد العلة وتختلف
 الحكم لمانع فالمانع ما يمنع
 الحكم بعد وجود العلة
 ففي الأوليين من الصور
 الخمس ليس كذلك لأن العلة
 لم توجد فيهما وفي الثلاث
 الأخرى العلة موجودة
 والحكم مختلف لمانع
 فتخصيص العلة مقصور
 على الثلاث الأخرى
 فلهذا لم يقبل في المتن أن
 الموانع خمسة بل قال

شرطها والى هذا ذهب نحر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تعالى حينما علق القول بتخصيص العلة فعدم
 المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الأكثرين ظهور الأثر عن العلة فإتقاء الحكم في صورة النقص
 عندهم يكون مستند إلى عدم العلة وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الحدوى احتج
 القائلون بتخصيص العلة بوجوه الأول القياس على الأدلة اللفظية فكأن التخصيص لا يقدح في كون
 العام حجة كذلك النقص لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع
 الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام إلى أفراده كنسبة العلة إلى موارد النقص مانع معارض للعلة
 يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة
 الاستحسان وقد انعدم الحكم في المانع هو دليل الاستحسان ولا يعنى بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان
 تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل
 قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلة العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
 لمانع كالأحراق بالنار عن الحطب الملائع بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا
 المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لأنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أو رادوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن
 تمامها وان لم يكونا هي من قبيل المانع المعترف بتخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة
 والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بوجبات عدم الحكم يشمل المانع عن الحكم
 وعن العلة انعقاد أو تمام العلة في أقسام المانع هو الاستنقاء والمذكور في التقويم أربعة لانه ان
 كان بحيث لا يحدث معه شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد والآخر المانع من التمام
 وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسماً خامساً انظر إلى ان الحكم ابتداءً وتاماً راداً وما لا عبرة في
 العلة بالدوام بل التمام كافي كخروج النجاسة لا يحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد
 اضافوا اليهما الحيز لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعاً من لزوم
 الحكم نظر لانه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة
 الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يقضى إلى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من
 تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاء الجرح وكون الجرح صاحب فراس فلا يمنع تحقق عدم المقاومة
 الا انه مادام حياً يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازماً بافضائه إلى القتل
 فاذا صار طبعاً فقد منعت ذلك افضاءه إلى القتل وكان مانعاً من لزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تمثيل مبنى على
 التسامح والأقاربي علة للمضى والمضى للإصابة والإصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزوم
 (قوله بالطلق المحلول) الطلق ضرب من الأدوية (قوله وهي ثلاثة لأنهم لما أخذوا الخ) كانه

اعتذار عن طرفهم فيما عدل عنه المصنف وحاصله انه لما شرعوا في بيان الموانع ذكرها وهم اتبعوا
 للتقسيم لانه بنوهم على التخصيص كذا في الكشف (قوله وقد يجاب) هذا الجواب على اختيار الشق
 الثاني وأجاب الشيخ أكر الدين في شرح البرزوي باختيار الشق الأول فقال المراد به القتل في المال فار

ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على
 ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة قد دخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب
 يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخل على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقاً من غير شرط
 فوجب الحكم وهو الملك لكن الملك يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه

الرضا لانه قد وجد الرتبة لكن على تقدير العيب يتذمر المشتري فقلنا بعدم لزوم على تقدير العيب في خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تقر بق الصفة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرتبة لا يتمكن لانه تقر بق التمام وهذا يجوز (ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص بها ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم ١٤ لاجماع العلماء على وجوب التعديبه اذا علم وجود العلة في الفرع من غير

تثبيدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو امارتها أو شرطها) أي عدم المانع اماركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة

الروح (قوله ولنا ان التخصيص) اجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلة لان التخصيص ملزم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص الملزوم به واللازم بوجود الملزوم بدون اللازم وهو محال ورمبما يعترض عليه باننا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعديبه الحكم اثبات مشله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما رضع له ويمنع تصانف العلة به اذ ليس من شأنها الا تصانف بالحقيقة والمجاز عن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ان ترك القياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم للمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من ان شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانقضاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعديبه الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يخالف عنه ولو لم ينع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم أجمعوا على وجوب التعديبه عند العلة بوجود العلة من غير تعرض عنهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعديبه عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعديبه من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام

الجرح قائم وجوده اقتل به يمكن فيه فثبوتها هذا الاعتبار والال طهر (قوله ورمبما يعترض الخ) قيل هذا على تقدير تمامه انما يتم عن لزوم المحاربة للتخصيص ولا يجدي نفعنا في اثبات المطالب وهو جواز تخصيص العلة قياسا على الادلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجماع المقيد بالاشراك بين الاصل والفرع ولم يوجد ههنا وانت خير بان الشارح ذكر جامعين في تقرير الدليل وقد يتكلف في الجواب عن الاعتراض بان مراد المصنف ان الاصل ان لا يخصص العام لكن اذا خصص صار لفظه مجازا عما سوى الخصوص وكان المراد منه ما سواه فلم يكن في الحقيقة ثمة تخصيص لما هو المراد من اللفظ بل تخصيص لما يحتمله اللفظ من غير نظر الى الارادة ولا يمكن أن يكون في العلة مثل هذا فيجري على الاصل وهو عدم جواز التخصيص كيف والعلة تقضى انها اذا وجدت وجد الحكم وتخصيص بنائيه والحاصل انه ليس في القياس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص لما هو المراد من العلة فاجعل علة لا يكون علة (قوله أحدهما الخ) قيل شرط القياس أن لا يكون في الفرع نص لان يعارضه دليل أقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو أقوى منه يترجح على القياس لانه يلزم أن لا يكون ثمة قياس ولا تعابيل بعلة حتى لا يجوز أن يقال تخالف الحكم عن العلة التي علة القياس الحكم في الاصل به ابل الحق

معاذ الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله واني رسول الله وان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد الى فقرائهم (قوله في حق المؤاخذه الخ) قيل محل الوفاق ليس هو المؤاخذه في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية حجة للقائين بالوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال أيضا أقول اجل مراد المصنف من الاتفاق هو اتفاق

مشايخنا العراقيين ومشايخ بخاري فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد خلافا لمشايخ سمرقند من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط في صحته لاعمان لكونه عظيم العبادات وأساس المقررات وأسس الطاعات الذي هو المقصود بالذات فجعله شرطا تابعا في التكليف هو دورته قلب الاصول وتقص العقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع في حق الاعتقاد بها ثم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء أيضا كما

ثم عدمها فقد يكون لزادة وصف كان البيع المطلق علة للملك فاذا اراد الخيار فقد عدت اول نقصانه كالحارج النجس مع عدم الحرج علة للاقتضاء وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة تميز ما يقتضيه ولاشك ان ما ثبت تأثيره غير العلة يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه عدم تأثيره ثم عاود سياتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة أخرى ومنه الفرق قانوا هو فساد لانه غصب منسوب

ولا نه اذا ثبت عليه
المشترك لا يضره الفارق
لكن اذا ثبت في الفرع
مانعا يضره وكل كلام
صحح في الاصل اذا ورد
على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغي ان يورد على
سبيل الممانعة حتى
يقبل كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن
هذا تعليل ينفع في
المناظرات وهو ان كل
كلام يكون في نفسه
صححا أي يكون في
الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة فانه اذا ورد على
سبيل الفرق يمنع الجدلي
توجيهه فيجب ان يورد
على سبيل المنع على سبيل
الفرق فلا يتمك الجدلي
من رده كقول الشافعي
رحم الله تعالى عنه
اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن (فيرد
كاليبيع فان قلنا بينهما
فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع
توجيهه هذا الكلام
فينبغي ان يورد على هذا

ركنها أو شرطها وهما نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في لعابه سواء استلزم الحكم أم لا ولا تسلم الاجماع على وجوب التعدد بله مقابل بشرائط وجود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتمديد كافي قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزادة وصف على ما جعل علة بان يكون علميته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كاليبيع المطلق أي غير المقيّد بشرط علة للمالك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيّد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون للنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالحارج النجس فانه مع الحرج علة لا تقتضى الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثديت كالاستنجاء فيه عترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا الغاي مع قبيل ثبوت تأثير العلة والاقية متنع من الشارع اعتبار الوصف في شيء وتقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلة شتى كالمالك بالبيع والهبة والارث كافي العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة تعم عتق توارد العلة المستقلة على معلول واحد بالاشخص لانه يقتضي أن يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية فاذ ليس معنى تأثيرها الاتحاد وقد صرحوا بان المتوفى اذا حصل منه البول والغائط والرغاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله متنع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعلل اذا السائل جاهل مسترشد

في التوجيه ان الاستحسان المترول به القياس وهو يقوى أثره دل على ان ما زعم القياس انه علة ليس بعلة فتركه به من قبيل عدم الحكم بعدم العلة لا من قبيل التخصيص (قوله وههنا تنازع) أجيب عنه بان هذا مبني على الغفلة على ان المانع عن العلة القوية يفسد العلة الضعيفة ويعدمها وأجيب أيضا بان معنى علية الشئ لشي ان يثبت الشئ الثاني بسبب ثبوت الشئ الاول فعلى العلية شئ ينبئ عن الاستلزام فغلبة الظن بغلبته له هي علية الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظه فامد وليس ما ظنه علمته علة (قوله كالاستنجاء) على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التثديت عنده وأما عندنا فليس فيه عدد مسنون (قوله في كراهية التكرار) لان المسح مبني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق به (قوله كالمسح على الخف) أجيب عنه بانه انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار بان (قوله حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب) ربما يقال ان وجدت الثلاث على

الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا تسلم الاصل ههنا يبيع الراهن فانه اراد ان الحكم فيه البطلان فهو انما منع لان الحكم عند باقي يبيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان حكم الاصل التوقف (ففي الفرع ان ادعى البطلان لا يكون الحكم كالمثلين وان ادعى التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمدة قتل آدمي مضمون فيسوجب المال كالحط ان يقول ليس كالحط اذ لا قدرة فيه على المثل أي في الحط على المثل لان المثل جزء كامل فلا يجب مع قصه ورجائيه وهو الحط فان اورد على هذا

الوجه ربما لا يتقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فموجبه هذا) أي ثوبه هذا الكلام على سبيل الممانعة (أن حكم الأصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القودوني) فرع من اجتهه آياه) يعني المال شرع خلفا عن القودلان حكم الأصل وجوب القودلكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو لعمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى من اجتهه المال القود فلا يكون الحكمان مماثلين (ومنه الممانعة فهي اما في نفس العلة 17 لاحتمال أن تكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم

في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيها ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والافهونافع في اظهار الصواب وثانها ان المعلن بعد ما ثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعارض يثبت في الأصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه لوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرردا عن الفرق بل يمان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم الممانعة (قوله لكن لم يجب) أي القودلما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمدة بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثله لانه بطريق المراجعة دون الخلفية اذا خلف لا يراحم الأصل بل ولا يثبت الا عند تعذره والحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الأصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الأصل وهو الخطأ إيجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العدم إيجاب من اجتهه له (قوله ومنه الممانعة وهي) منع مقدمة الدليل امام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الأصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الأصل معدولا به عن سبب القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كذا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا ممانعة في نفس العلة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الأصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قبول التوالى فالحدث انما حصل بالاول وان وجدت معا فلا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث الحاصل باحد هما غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجزم مع وضوء واحد (قوله وهذا بخلاف المعارضة الخ) هذا يشعر بان المعارضة في حكم الأصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من أصول نحر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم ان المعارضة في الأصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جهود الاصوليين وهو مختار الشيخ رحمه الله لان المقصود منها واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لاتقاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الأصل باعتبار ان الحكم في الأصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدا انما هي الدليل عليه وقال دليلكم انما كان ينتهض على لو كل ما ذكرته مستقلا بالعلة وليس كذلك لادالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي أقوله في التعليل فهي ليست بمعارضة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لارحاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة (قوله نعم لو أثبت الخ) قال انفاضل الشريفة يتضح لك ان تأمات في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى أن يكون الفارق هو الممانعة بل

واحتمال أن لا يكون العلة هذابل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الأصل أو في الفرع كما مر واما في شرط التعليل واما في العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة هو مذهب الشافعية ومذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد فقط قال وظواهر الادلة من الآيات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين وقوله لم نك من المصلين وقوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت منسفة واضحة للعراقيين رصدها عنها تأويل لا يستدعيه دليل (قوله ولعدم الدليل) ظواهر الآيات السابقة تدل على الفرضية والقول بانها واردة في حق المؤمنيين ليس بشيء (قوله لنيل الثواب) ولا يخفى انه لنيل الثواب اذا قوصلوا

الها بشرايطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض أيضا بالامر بالايمان قاله لنيل الثواب قال السيد الشريفة الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير أهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد حصولها أهلا للثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعاقضاء النص قلنا لا نسلم بل بالعبرة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يوافقوا على تركها) وقد أضافوا سلبو كهم في سقر الى عدم كونهم من

واعلم ان المعارض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة ويجوز في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمه فقوله واعلم ان ان تعترض هذا بتقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضه لا تقسيم المعارضه فاذا علل المعلل فله معترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا الممانعة فاذا ذكر لمنعه سنداً يسمى مناقضة كما تقول ما ذكر لا يصلح دليلاً لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله

فيقول ما ذكر من الدليل وان دل على ما ذكر من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلاً على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلاً على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فله معترض ان لا ينقص دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضه في الحكم فقال (اما الاولى فاما بدليل المعلل

الممانعة في نفس الجهة فقبل القياس الحاق فرع باصل الجامع وقد حصل فلا يكف اثبات ما لم يدعه وأجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعاً والمناظرة هبثاً مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الخبث كل الماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الجهة الى بيانه بقوله لا احتمال ان يكون متمسكاً بما لا يصلح دليلاً كما طرد وكالتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحاً للعلية بل تكون العلة غيره كما قيل عند فلا يقتل به الحرك كما كتب به قبل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبد ابل جهالة المستحق انه السيد والوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الجهة هي اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها اجابات فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانتكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الجهة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ويكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصر على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل نفي الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضه صحيحاً وبالنقض وفساد الوضع فساداً للنقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعارض) تبينه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضه لان غرض المستدل الاثبات مدعاه بدليله وغرض المعارض هدم الاثبات بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون هدم أحد همتاهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمه من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضه بما يقابلها ومنع ثبوت حكمها فلا يكون من القيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض بالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس وانقول بالموجب من قبيل المعارضه وما ذكره المصنف

المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كلين في ذلك كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان تكون المواخذه هي ترك اعتقاد الوجوب و ترك العصياده ورد بان ذلك

يكفي مانع ما سواه كان هو الفارق أم لا (قوله وكالتعليل بالعدم) مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحودود وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف الاثبات لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم (قوله لا على وجه الدعوى واقامة الجهة) كمالا يكون غصباً لمنصب المعلل بانه غير مسموع عند المحققين حاشا لالمام ركن الدين العميدى (قوله نعم قد يورد النقض الخ) قيل ان اورد همتا السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق الجواب وان اورد همتا المناظر التاثير همتا مستندا بهما فهما من الممانعة (قوله لا يتعلق بمقصود الاعتراض) فلا يسمع ولا يثبت اليه ولا يشتمل على الجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحاً في نفسه فهو من حيث انه جواب لا ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس توجهها نحو اثبات مطلوبه

(٣ - تلويح نافي) يوجب حصولاً له من الفائدة وهو تحديدهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد بالمرتدين خلاف الظاهر خد (قوله وليس في سقوط العباده الخ) رد للجواب الثاني بان اخرجهم من أهلية ثواب العباده تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف قدس سره ولا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء أقوى وأبلغ من اخرجهم من أهلية الثواب وتمثيله بالمريض غير مستقيم لان أسوأ حال المريض ان يموت وترك المداواة في حقه تغلظ ليس فوقه شئ (قوله وصحة

مامضى الخ) ورد بان الصحة انما تنبى على ورود الخطاب وتعلقه به لا على ثبوت ثبوتها والاداء عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى فلا يكون سقوطه منافيا للصحة الا اذا عده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلاة المذكورة (قوله ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله الخ) والشافعي يحمله على من مات في كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبنى على مسئلة حمل المطلق

معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتحقق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لاجهاه تحقيق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول يخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الايمان عندنا (قوله فعلم ان الردة تبطل الخ) التمسك بالاتزام القربة في الذمة وهو قربة والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن اطمم رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندي قد نظرت بمسائل عن اصحابنا تبطل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة اغطروا ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابة المطبقه الرجوعه يقطع رجعتا باعطاع خيضا في التالفة

رحمة الله من تخصص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المحرر عنهم ما عند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقص وحر جها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهاده على المطلوب حيث قول بما يمنع نبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالخامس ان قدح المعارض اما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والاول اما أن يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمجنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقص بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما أن يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما أن يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة واما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو المكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علمته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بانسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلل اذا الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة

واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا (قوله يبطل حصر الاعتراض الخ) قد يجاب عنه بان مراده بالمناقضة عند بيان الانحصار هي المناقضة المصطلحة عند أهل النظر لا الذي يسمى نقضا فلا يبطل الخصم فيهما وأنت خير بان منشأ الاعتراض تقييد المناقضة في التوضيح بذلك السند مع ان كلامه فيه مسوق لشرح كلام التنقيح كادل عليه قوله فقوله واعلم الخ (قوله اما أن يكون بحسب الظاهر) قد ينهانا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في الحقيقة ضرورة انفاء الملزوم بانثفاء اللازم وقيل لان الظاهر يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه قدح في الواقع قيل وقيد القصد اشعاره بان لا بد للاعتراض من أن يكون القدح مقصودا للمعترض ولا يكون مشاعبه لا مناظرة (قوله بان تخالف الحكم عنه) وللبعض صورة أخرى وهي استلزام الدليل للمحال كما صرح به في حواشي المطابع (قوله والثاني وهو القدح) اي بعد انتهاض المعلل لاقامة الدليل كيدل عليه قوله من غير تعرض للدليل اي دليل المعلل ولان المعلل

انكاره

لعدم وجوب القتل عليها وأوجب بان ديانة الكافر واعيماده دفعه لتعرض عليه لقوله عليه الصلاة والسلام اتر كوههم وما يدنيون و بان سياتهم السابقة تغفر لهم باسم الامهم بقوله تعالى ان يتوبوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل لما دلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى ولتوقوا نذورهم ووجوب ايقاف نذورهم عليهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قابل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم

وان كان بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلبه كقولهم صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الابعين النية كالفقهاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالفقهاء لكن هنا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع) أي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد (وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثلثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثلثه بعد

كحله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عادة لا يغضى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء) اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجزى المنع فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المنع فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المنع في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر والشروع في الوضوء فانه لا يغضى في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم

انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصد اذ ان قلت في كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارضة بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارضة ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلبه وان كان على ما يستلزمه فعكس واما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والمعارضة خالصة وهي قد تكون لشيء عليه مما أثبت المستدل علمته وقد تكون لاثبات عليه علة أخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه أو يختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود أو مثلها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينه علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعني زيادة تفيده تقريره وتفسيره لا يتبدل ولا يتغير اليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب سهي بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه وعكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره و آخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المنع فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المنع فيها عند الفساد ويلزمها بحكم

قبل اقامة الدليل حاله ولا يدخل في الحكاية كما تقرر في موضعه (قوله وبعض هذه الاقسام مردود) كالمعارضة الخالصة لاقامة عليه شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا كذلك ان كانت متعدية الى مجمع عليه لعدم الفائدة وان كانت متعدية الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر لا عند الفقهاء كما سيبي (قوله بعدما كان شاهدا عليه) فكانه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك (قال المصنف كغسل الوجه) غاية ما في الباب ان الاكراه لا يغسل الوجه لا يتصور الا بالثبوت لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد اكراه الفرض في مسح الرأس كاه حرة لان في مسح الرأس كاه يوجد

قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم (قوله والنهي الخ) في اللغة المنع ومنه النهية للمقل لمنعه عن القبائح وعرفا هو القول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالأمر في الوجوب وكونه في الكراهية أو في ما على الاشتراك لفظا أو حقيقة مذاهب ومتملقه فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع أو شرعي زيد شرعاني حقيقة منه وأركانه أمور ما اعتبرت فيها اللغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينه على ان القبح بعينه أو غيره والمقصود بالبيان هو المطلق (قوله فذلك المعنى هو البيع) فيكون اطلاق اسم البيع وغيره من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المترتبين حسان من قبيل اطلاق

(والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء) أى المعترض عليه جاء فى العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بنقيض حكم يدهيه المعامل فالقلب أقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذا الاستواء يكون بطريقتين والمعترض لم يبين ان المراد اثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو

قوله (ولانه مختلف فى الصورتين فى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود وما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعامل (وهو معارضة خالصه وهو ما أن ثبت نقيض حكم المعامل بعينه أو بتغيير أو كما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تلبثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تلبثه كسح الحف

عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كفى الوضوء لما ذكره فى الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توثيق أمين لا ينفصل أحد هما عن الآخر لان النذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم أعنى فى عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لو جوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير وافي بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريرا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعنى ان القلب أقوى من العكس بوجوده الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعامل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعامل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعامل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل أعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع أعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام فقهاء الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة توعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصه أما لاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعاول علة والعلة معاولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهد ذلك بعدما كان شاهدا على ذلك من قلب الشئ ظهر البطن وأما العكس فليس من

اسم السبب على السبب (قوله فيقتضى القبح لعينه) أعنى الطهارة الصالحة لتعلق النهى قبل وروده كان الامر يقتضى حسن المأمور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يأمر بالعدل والاحسان وياتى ذى القربى ويذهبى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والتقبح من مقتضيات الامر والنهى شريعتا لانه وهو تعالى يراعى الحكمة فى أمره وهيمه وخلقه

مسح ربه ثلاثا بل أربعة (قوله لا يجب المضى فيها) اذا فسدت حتى اذا شرع فى صلاة النفل بالتيهيم ناسيا الماء فى رحله ثم ندى كرهه فى خلال الصلاة لا يجب القضاء عند الشافى رحمه الله (قوله غير وافي بالمقصود) أى ما قرره المصنف بقوله اعلم ان كل عبادة الخ لا يدل على المقصود بظاهره بل لا بد من تقرير مقدمات فى بيان الملازمة وبطلان اللازم على ما نقله الشارح كاترى (قوله بعض المخالفة الخ) من جهة المخالفة ان نذر الاسلام جعل لعكس نوعين رد الشئ على سببه الاول ورد الشئ على خلاف سببه وألحقها بالمعارضة التى فيها المناقضة والمصنف جعله نوعا واحدا وهو ما دل على حكم آخر يلزم منه نقيض الحكم بعينه (قوله ان يجعل المعاول علة والعلة معاولا) سيجى مثاله فى التوضيح (قوله معارضة فيها مناقضة) أى معارضة متضمنة لابطال دليل المعامل (قوله ويقابله العكس) أى يقابل القلب العكس لان القلب يذ كر لا يبطال دليل المعامل والعكس يذ كر لتعجب حجه ولهذا يذ كر المعامل دون السائل فكان فى مقابلته (قوله فليس من

باب
 ويجابد لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس فى الامكان ابداع مما كان ولا يتصور ورود الشرائع على ضد ما وردت وصدور الوقائع على عكس ما صدرت خلافا لا شاعرة (قوله كالصوم والبيع) فان الشارع وضعهما للثواب والمثاب ثم نهى عنهما فى بعض المواضع مثلا فى أيام العيدين والبشرى ووقت الجمعة (قوله اما بقبخ الخ) قد يقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والتقبح لجهات يقع

(وهذا) أي الوجه الأول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الأول من المعارضة (و نقولنا في الصغيرة التي لأب لها صغيرة فتسكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى سائرهما بالاجماع) أي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينتفى الاجبار بولاية الأخوة ينتفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (و كالتى

باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق هذا الباب وهو فروعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سنده الأول وهو ما يصلح لترجيح المثل لادلائه على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالندر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالندر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنده كما يقال هذه عبادة لا يعنى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتا دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعني المعارضة الخاصة الخمسة أنواع اثنتان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير الأول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تليثه بعدا كاله بزيادة على الفرض كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فأورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعا فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخاصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لادلائه صريح على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعني مثال معارضة الخاصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لأب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية التسكح كالتى لها أب له الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة والعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والالم يكن معارضة خاصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم بتغييره والتقييد بالاخ وزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر أو فاسد انقراش لان

زوجهما فنكحت وولدت ثم جاء الأول فهو أحق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني (لكن يلزم من ثبوته للثاني نفى من الأول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضر أو أما الثانية فمفها ما فيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة

عليها بل المراد ان عين الفعل الذي أضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعيب فان قبحها بعينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد ما لا ينفك عن

باب المعارضة) لان أول نوعيه على ما ذكر في الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من أنواع القلب فلا يكون من هذا الباب في التحقيق (قوله لما استعمل في مقابلة القلب) لما قلنا من ان القلب لا يبطال والعكس للتصحيح (قوله ولذلك لم يكن من هذا الباب) أي لانقضاء المناقضة بين الحكمة لم يكن هذا النوع من باب المعارضة الحقيقية وان كانت معارضة صورة وإيراده في هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة (قوله نظرا الى ان الزيادة الخ) اشارة الى توجيه كلام نخر الاسلام عما يتدفع به الاضطراب بإيراده أحد وجهي القلب تارة في المعارضة التي فيها مناقضة وتارة في المعارضة الخاصة وقوله وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي

الفعل أو جزئه لانه يحمل عليه لذاته أو لجزئه والحاصل ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما غيره بان يكون منفكاً عنه مجاوره وفي الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل وعندنا شافعي كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعي للثنائي بينه وبين القبح العيني ورد بان المناجاة انما هو بين القبح والوضع الشرعي الحسن لا مطلقاً من النهى عنه الشرعي ان كان قبيحاً لعينه فياطل أو لو صنف لازم فيجسد أو يهاور بنفسه فيصح بتقريب علمهما الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكرهية في

وهي قلب أيضا وانما يريد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (فخو الكفار جنس مجلد بكرهم
 مائة فيرجم ثيهم كاسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية ووجب في الثيب غاية أيضا فان
 النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليهم ان تكون أخف فزاؤها يكون أعظم فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس
 ما أوجب فوق جلد المائة الا الرجم) والقراءة تكرر قرضا في الاولين فكانت

هذا الا الرجم فان الشرع
 فرضا في الاخرين
 كالركوع والسجود فنقول
 المسلمون انما يجلد
 بكرهم مائة لانه يرجم
 ثيهم) يعني لو جعل المعلل
 جلد البكر علة لرجم الثيب
 فنقول لا نسلم هذا بل
 رجس الثيب علة لجلد
 البكر (وانما تكرر
 الركوع والسجود فرضا
 في الاولين لانه يتكرر
 فرضا في الاخرين
 (والخاص عن هذا) أي
 التعليل بوجه لا يرد
 عليه هذا القلب (ان
 لا يذ كر على سبيل التعليل
 بل يستدل بوجود
 أحدهما على وجود
 الاخر اذا ثبت المساواة
 بينهما نحو ما يلزم بالنذر
 يلزم بالشروع اذا صح
 كالحج) فيجب الصلاة
 والصوم بالشروع تطوعا
 وفيه خلاف الشافعي
 رحمه الله (فقالوا الحج انما
 يلزم بالنذر لانه يلزم
 بالشروع فنقول الغرض
 الاستدلال من لزوم
 المنذور على لزوم ما شرع
 لثبوت التساوي بينهما

وجه الفراض توجب حقيقة النسب والفساد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال
 بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من قلبت الانا جعلت أعلاة
 أسفله لان العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكان
 هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعترض دليلا على نقي عليه ما ادعاه المعلل علة والافوه مما نعمة مع السند
 على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نقي عليه لان معلول الشيء
 لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
 لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
 الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى (قوله والخاص) لا يريد بالخاص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل
 الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال
 بثبوت أحدهما على ثبوت الاخر اذا لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوت
 كما يقال هذه الخشبة قد فسدت النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلط لانه هجوم وهذا
 الخاص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر كما يوضح
 الاستدلال كافي النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في

العكس مع انه يبطل الدليل أيضا فليس معارضة محضا (قوله وربما يقال الخ) اشارة الى معارضة
 الخصم ثانيا وفيه اعماء الى ضعفها لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر يكذب فان
 الثاني عاهر حقيقة وان كان ذا فراش صورة لان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثالا للصحیح مع غيبته
 فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحیح اذ الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه أو مثله وبعد ما صار النسب
 لزيد لا يمكن اثباته لعدم وجوده ما لان النسب لا يثبت من شخصين سيماني دفعتين أما في دعوى
 الشر يمين ولد جاز به مشتركة معا والاثنين نسب اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثهما ويرثانه لانا بالشركة
 في النسب اذا اب الحقيقي أحدهما بل لعدم الاولوية أيضا اليهما في حق الاحكام ولذا لو ظهر رجحان
 أحدهما بوجه تعين منه (قوله وهي قلب أيضا) قال الامام الرازي في الحصول لا يلزم انقطاع المعلل
 بهذا القلب وان صرح بعليه علة لانه ان يقول أردت بالعلة المعروف فالتعريف من الطرفين جائز
 كالنار مع الدخان وليس بشيء لان المناسبة والتأثير شرط صحة العلة فلا يكفي التعريف مع انه من الطرفين
 في مناظرة واحدة ودور لوجوب سبق المعرف نعم اذا لم يصرح بالعليه له أن يقول عرض الاستدلال
 (قوله على ما صرح به عبارة المصنف) يعني به قوله فيما سبق ويسمى هذا اعمامة مع قوله بل يثبت بدليل
 آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة (قال المصنف اذا كان العلة حكما لا وصفا)
 مثلا اذا علمنا في الجص بانه مكمل جنسي لانه يجري فيه الر بالان كونه مكمل جنسي سابقة عليه (قوله لا يريد بالخاص
 الجواب) لان ترك التعليل الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد

الاولين

بل الشروع أولى لانه لما وجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة بولي عليها في ما لها فكذلك في نفسها كالبكر الصغيرة
 سبب القرية) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة بولي عليها في ما لها فكذلك في نفسها كالبكر الصغيرة)
 فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي (فقالوا انما يولي على البكر في ما لها لانه يولي في نفسها فنقول الولاية
 شرعية العاجبة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كليهما

شمر عن الحاجة فتسكون بان مساو يشين فاذا ثبت احداهما ثبت الاخرى لان حكم المساو بين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في
 المسئلةين الاولين على ما ذكرنا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد أن يبين انه يمكن لنا في مسألة الشروع في
 النقل وفي الشيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجم والقراءة أما في مسألة الرجم فلان الرجم
 والجلد ليسا بسواء في أنفسهما لان أحدهما قتل والاخر ضرب ولا في شمولهما ٢٣ حيث يشترط لاحدهما

ما لا يشترط للاخر فلا
 يمكن الاستدلال بوجود
 أحدهما على وجود
 الاخر وأما مسألة
 القراءة فلان الشفع
 الاول والثاني ليسا بسواء
 في القراءة لان قراءة
 السورة ساقة في الشفع
 الثاني وأيضا الجهر
 ساقط فيه فقوله على
 ما ذكرنا اشارة الى هذا
 (ومنها خاصة فان أقام
 الدليل على نفي عليه
 ما أثبتته المعلل فقبولة
 وان أقام على عليه شيء
 آخر فان كانت قاصرة
 لا يقبل عندنا وكذا ان
 كانت متعدية الى مجموع
 عليه كما يعارض بان العلة
 الطعم والادخار وهو متعد
 الى الارز وغيره فلا فائدة
 له الا نفي الحكم في البعض
 لعدم العلة وهي لا تفيد
 ذلك لان الحكم قد ثبت
 بحال شتى وان تعدى الى
 مختلف فيه يقبل عند
 أهل النظر للاجماع على
 ان العلة أحدهما فقط
 فاذا ثبت أحدهما اتفق
 الاخر لا عند الفقهاء
 لانه ليس احدهما تأثير في فساد الاخر

الاوليين والاخرين فان قيل ان أريد بالمساواة من كل وجه غير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
 مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضراً يجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال
 عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كمالاً تأكله
 الصدقة بخلاف النفس فانها تنأخر الى ما بعد البلوغ أوجب بأنه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
 لعدم الكف بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة قساويها (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من
 ان التعليل لا يكون الا للتعدي وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلاً
 كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لان
 مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمال أن يكون كل منهما مستقلاً
 بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
 المعارض لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في أصل آخر وهو ما لا يندفع ما ذكره في بطلان
 المعارضة باثبات علة متعدية الى مجموع عليه من انه يجوز أن يثبت الحكم بحال شتى وذلك لان وصف المعلل
 حينئذ يحتل أن يكون جزء علة وهذا كافي في عرض المعارض أعني القدر في عليه وصف المعلل لا يقال
 الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهراً تأثيره لا نأقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظناً حينئذ يجوز أن
 يكون بيان عليه وصف آخر موجب الزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالاً (قوله وان تعدى) أي
 الشيء الاخر الذي ادعى المعارض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل البعض مكمل قول بل بجنسه فيجرم
 متفاضلاً كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى القواكه وما دون الكيل كيبس الحنطة
 بالحفنتين وجرى بان الرابفهم مختلف فيه فقل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا
 على ان العلة إنما هي أحد الوصفين فقط اذ لو استعمل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه
 فإثبات عليه أحدهما اتفق عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجموع عليه فانه يجوز
 أن يلتزم المعلل عليه وصف المعارض أيضاً قولاً بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الرباهي الكيل والوزن ثم
 التزم ان الإقيمت والادخار أيضاً علة لتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم أيضاً علة لانه
 ينكر جريان الباقي التفاح مثلاً فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه
 بشيوع عليه وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل واحد منهما يستلزم
 انتفاء عليه الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما لم يرجح وليس المراد انه
 يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا تقبل
 مثل هذه المعارضة لانه ليس احدهما تأثير في فساد عليه الاخر نظر الى ذاتهما لجواز

(قوله وبهذا يندفع الخ) أي بما ذكرنا من ان مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل يندفع ما ذكر
 وعارض عليه بان الكلام في المعارضة الخالصة واذا كان المقصود ابطال عليه وصف المعلل لم يكن من
 المعارضة الخالصة بل مما فيه معنى المناقضة وأوجب بأنه انما يلزم أن يكون مما فيه معنى المناقضة ان

الثانية وقال شافعي باطل الا اذا أقام الدليل على انه لجواز وقتاً مل (قوله في غير ذلك يكون قيمة الغير) كان باقياً لغيره وهو توضيح النسب
 واصراف الماء ولكنه باطل كالتبج لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه (قوله والصحة والمشروعية بأصله) وما في التلويح
 يصح بأصله لكن لا يفسد بوضعه لعدم الدليل على ان التبج لو صح في الأصل لان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فاذا اتفق

فلا استيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال بسن تكراره منع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كافي اركان الصلاة بالاطالة
 لكن الغسل لما استوعب الجهل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهما الحل منسج) أى في مسح الرأس والحل وهو الرأس منسج يمكن الا كمال
 بدون التكرار

مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر أبو المظفر

السمعي المتشفع بعد ان

كان حنфия على مذهب
 اسلافه في كتاب
 القواطع ردا للكلام
 الحنفيه ان وجود الفعل
 المشروع بأمرين يفعل
 العبد وباطلاق الشرع
 فبالنهي امتنع الاطلاق
 فلم يبق مشر وعالكن
 تصور الفعل من العبد باق
 على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد
 مأمور بالصوم وليس في
 وسعه الا الامساك في
 النهار مع النيية فاما
 صيرورته عبادة فالى
 الشارع ففي يوم النحر لما
 زال اذن الشارع لم يبق
 صوم مشر وعامع بقاء
 تصور الفعل من العبد
 وحاصله منع احتياج النهي
 الى الامساك الشرعي
 وتجويز كفاية الحسي
 وأجيب عنه بان الصوم
 وضع للتوابع والبيع للمالك
 شرطا وليس لحصول ذلك
 سبب سوى الامساك
 المخصوص دو الايجاب
 والقبول المرتبطين على
 النحو المعتبر في الشريعة
 فلا يتخلف عن سببه

استيفاء الحد بمنزلة الازاء في اسقاط الضمان والثالث أن يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته
 فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطالب للنزاع في المقدمة المطوية ورجع بما يحمل
 المقدمة المطوية على ما يتبع مع المقدمة المذكورة تقيض حكم المعلن فيصير قلبا كافي مسئلة غسل المرفق
 فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في
 الغسل والسائل يريد ان الغاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة
 المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه
 تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الأدلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
 بالموجب والمعلن انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعتبر في القول
 بالموجب التزام ما يلزمه المعلن بتعليقه من حيث انه معلن وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو
 غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اراد ان كان مسئلة تعيين النيية مسئلة
 ضمان السرقة او نحوها لكانت زينة على الاقسام الثلاثة لكان انب (قوله فلا استيعاب تثليث)

هنا هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكره والخصم هو الحنفيه وما يتوهم انه ماخذ
 الخصم هو كون السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد ابا حة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر
 يقتضى وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا يسقط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
 بمنزلة الابداء في اسقاط الضمان وقوله بلا اعتقاد ابا حة احتراز عن أخذ اطري في مال المسلم فانه لا يوجب
 الضمان لان اطري يعتقد ابا حة وقوله ولا تأويل عن أخذ الباغي مال العادل فانه يأخذه بتأويل
 معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المتعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ الذي ذكر
 المعلن بيان ما خذ فقبيل يجب وقيل لا والثاني أصح والتفصيل في الكشف (قوله ثم لا يخفى انه) فيه بحث
 اذ لو وجه كلام المعلن هكذا المرافق غاية فلا تدخل تحت المغيا قياسا على الليل يصير من قبيل القياس بقى
 الكلام في كون العلة طردية فقبيل في توجهها كونها غاية ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المغيا على
 المعنى الذي ذكره اذ ابل فيها تفصيل فان الغاية التي لولاها الجوازها حكم المغياي يجب دخولها والتي
 لولاها لم يجاوزها يوجب الحكم اليها واسقاطها وهي التي اعتبرها الشرع مخصصة بعدم الدخول فصارت
 العلة من حيث هي علة طردية ولا شك ان هذا في القسم الثالث وهو ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات
 لشهرته وفيه نظر اذ لو اعتبر مطلق الغاية فلا تأثير ولا طرد وان اعتبر الغاية المخصوصة أعنى التي بعد
 الحكم فلا نسلم عدم التأثير (قوله لا يختص القياس) قيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم
 الثابت بها والادلة منحصرة في الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس لان
 الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها بالاغلبة (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) من ان المستثنين الاولتين
 من الوجه الاول من وجوه قول بالموجب والمسئلة الثالثة من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من
 الوجه الثاني والحاصل ان المصنف مثل للوجه الاول بمثلين ولثالث بمثل ولم يمثل للوجه الثاني أصلا فلو

(٤ - تلويح ثاني)

والشارع لا يجعل عبادة الامايات به المكلف فالنهي وان أفاد الفساد أو الكراهة لكن
 لا يخرج عن الوضع الشرعي هذا (قوله مع المعنى الشرعي) قيل عليه الشرعي ليس معناه المعتبر شرطا بل ما يسميه الشارع بذلك
 الامم وهو الصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الخب والحائض باطلة والجواب
 عنه بأن الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر في التوابع باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك

(على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير مانعة)
فالاصل ان تقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
التكرار ثلاث مرات غنغ هذا في الاصل اى لان سلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كافي اركان الصلاة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ٣٦ ثلاثة امثال الفرض يكون قولاً بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد

بالتثليث التكرار
فالاغراض مما نعمة
(وكقوله صوم فرض فلا
يتأدى الابتعيجين النية
فسلم موجب له لكن
الاطلاق تعيين وكقوله
المرفق لا يدخل في الغسل
لان الغاية لا تدخل تحت
المعياقلنا نعم لكننا غاية
للاسقاط فلان يدخل تحته
الثاني الممانعة وهي امانى
الوصف) اى غنغ وجود
الوصف الذى يدعى المعلل
عليته في الفرع) كقوله
في مسألة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلان سلم تعلقها
بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع
التفاحه بالتفاحين انه
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائزة لجواز
الجيد بالردى) هذا دليل
على جواز المجازفة بالوصف
(وللجواز عند تفاوت
الاجزاء) هذا دليل على

وزيادة لان التثليث اضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر كل الفرض بالربع او اكثر ان
قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في
الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كافي القراءة والركوع والسجود بخلاف
الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المنع فحله الرأس من غير تعيين
موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
(قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون
التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القيلس لانه لا يناسب المقام (قوله الثاني الممانعة) وهي منع ثبوت
الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فنع الحكم في الفرع يكون منعاً
للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجباً لثبوت الحكم في الفرع فنع الحكم في الفرع فيكون منعاً
لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال
مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة
عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل
كحد الزنا فيقال لان سلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جنابة متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف
بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال يبيع التفاحه بالتفاحين يبيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقاً وفي الصفة أو في

ركباً احد مثالي الاول وذ كر بدله ما يصلح مثالا للثاني وهو مسألة ضمان السرقة يستوعب أمثلة الاقسام
لكان أولى (قوله لانه لا يناسب المقام) لانه حينئذ ليس قولاً بموجب العلة والكلام فيه وقد يقال قد
خص المصنف القول بالموجب على تقدير ان لا يغير قوله ركن في الوضوء فيسن تثليثه الى قوله يسن تكراره
وحيث سئل المعتض المنع لا القول بموجب العلة على ما ذكره وهذا ايضا منع وتوجيهه لان سلم ان المسح
علة لنسبة التكرار فان العلة لا تثبت حكماً وبغيره والتكرار يقضى الى الغسل وهو مغير للمسح الى امر آخر
(قوله وهو منع ثبوت الوصف في الاصل) هذا القسم ليزكره المصنف فكان زيادة الشارح اعتراض عليه
وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يراد على تقدير توجيه المعال كلامه واذ لم يكن الوصف في الاصل لم يصح
التعليل فضلا عن القياس فلم يكن كلامه في التعليل موجه التوجيه الاعتراض على عليه الطردية
بخلاف منع وجوده في الفرع وأنت خبير بانه يكفي في التعليل ظن وجود العلة في الاصل فيقبل المنع كما هي
في العلة المؤثرة (قوله فظهر فساد ما قيل الخ) رد ما قيل من ان اراد هذا المثال ههنا غير مناسب لانه
من أمثلة القسم الرابع لا الثاني (قوله فنقول ان اردتم المجازفة مطلقاً) وهذا القسم ليزكر في

جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) اى المجازفة (بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه) اى في
المعيار (واما في الحكم) عطف على قوله وهي امانى الوصف (كافي هذه المسئلة ان ادعت حرمة تنهى بالمساواة لان سلم امكانها في الفرع
لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون الطهارة والاستقبال او النية عيشيل انما ينهى الشرع عن الصلاة المتعقدة
صحيحة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلاة مجاز على التشبيهه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد بالدليل الساقط (قوله

وان ادعيها غير مشناهية لانسلم في الصبره) فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة يبيع التفاحه بالتفاحين فالماثعة في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وكقوله فلانسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلن بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم في الصبره اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الابتعنين النية كالفضاء فنقول ابعد المتعين فلانسلم في الاصل او قبله فلانسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية بعد صبرورته متعينا فلانسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية قبل صبرورته متعينا فلانسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صبرورته متعينا ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم لا يصح الابتعنين النية قبل صبرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة الصوم رمضان ممنهه وهذا باطل (واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما امر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاصح لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كما بن العم فلانسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لانسلم ان علة عدم اعتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم

للعق بل انما يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة (وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحل فلانسلم ان العلة في الحد عدم المالية بل العلة كونه ساقطا بشبهة البدل وهو النساء وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن ان نقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقدمه تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اذ يبيطل العلة اصلا) فان المعلن اذا اعتك بالعلة الطردية

الذات بحسب الاجزاء فلانسلم تعلق الحرمة بها فان يبيع الجيد بالردى، جائز وكذا يبيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحد هما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلانسلم ثبوتها في الفرع اعني يبيع التفاحه بالتفاحين فانها لا تدخل تحت التكيل والمعيار فقع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتمها) أي وان ادعيتم حرمة غير متناهية بالمساواة فلانسلم ثبوت الحكم في يبيع الصبره بالصبره مجازفة فانها اذا كيدا ولم يفضل أحد هما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أوجب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على الإهانة تقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلمة بمنزلة فساد الاداعي الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه الفيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع نفير ويغير ادفي تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فيمنقض تطهير الخيط فيجيب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقص بتطهير الخيط والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والافساح المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخرى سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن الباء الى لفظ مع حيث لم يقل يارتداد احد هما الظهور ان الشافعي رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العلة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فدمر بمعنى انه

كلام المصنف صريحا وكانه اتى عن ذكره لظهور فسادها بما ذكره في ابطال الخصوصين (قوله أوجب بان شرط القياس التماثل) قد يجاب بانه يكفي فيه التماثل في مطلق الحرمة وفيه منع

يزد عليها مناقضة في تغيير الكلام ويجعل علمته مؤثرة فيمنع دفع المناقضة كما سيأتي في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكلمتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتمليله لا يجاب الفرقه باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذين اذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله يانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب الفرقه وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان أسلم فهي له وان أبي بفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليقه مقرور بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عقوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية التعليل فان بعض العلماء جعلوا المطلق على المقيسد فاما هذا فمحل المقيسد على المطلق وهو باطل وكقوله

المطعم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلحق أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتميم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتميم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى أن الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة

النجاسة حكيم أي حكم

لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالاً لرأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لنتكحه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس ههنا بيان أن الخضم قدر تب على العلة بتقبض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقه لأن مطلق النية في العبادة التي تنوع إلى الفرض والنفل ينصرف إلى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه ترتب على العلة بتقبض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا ما لم يقل به أحد وإنما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعراً بالتخليط في روم التخفيف والعكس والاختفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعم شيء ذو خطر) إذ به يتعلق قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق ببقاء النوع ولا شلئ أن خطر المطعم بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة انسب منه بالتخريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التقابض في تلك المطعم على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه بتقبض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتميم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء أن الوضوء والتميم طهارتان صلاة فكيف افترقا ولما كان واضحاً بين أن مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والشوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بأن يقال المراد أنهما

فهي غير معقولة) الضمير يرجع إلى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أولم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغنى عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كإني سائر شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فله حق بالغسل يسيراً) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتميم فأجاب بأن مسح الرأس معقول بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفاً عن الغسل فأعتبر فيه أحكام الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا الإشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا الماء أنصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعاً للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما أنصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشيء يحكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

(قوله وأنت خبير بأنه الخ) قد تقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض وهو أن الشافعي رحمه الله قاس بقاء النكاح إلى تمام العدة بعد الارتداد والعياذ بالله على بقاءه بعد الطلاق بأي جامع فرض بان الكلام في الطردى فقلنا الارتداد عهد بمنا في الحقوق العصمة التي منها النكاح ابتداء وبقاء فلا يكون مقارناً لها فعمل أنه أهم من أن تنشأ المناقضة من نفس العلة كإني تعليل الفرقه بإسلام أحد الزوجين أو حالها وهي الارتداد المقارن فتأمل (قوله وصوم غير رمضان) الظاهر أن يقول والصوم بدون أن يقيد بغير رمضان لأن مطلق الصوم هو الذي ينقسم إلى الفرض والنفل ولك أن تقول المضاف محذوف أي غير صوم رمضان ولفظ غير بدل من صوم والمراد به الصوم المطلق إذ صدق على المطلق أنه غير المقيد (قوله المطعم شيء ذو خطر) حاصله أن تعليل الشافعي تحريم الربا بالطعم اعتباراً بالنكاح فاستد في الوضع وتقرر بظاهر والقياس على النكاح مع الفارق لأن النكاح يرد على الحرية والحرية تنبئ عن الخلوص وهو يمنع ورود الملك فالأصل فيه التحريم فيثبت الحل لعارض الحاجة إلى بقاء الجنس وما ثبت بعارض يجوز توقفه على أشياء لما فيه من مخالفة الأصل (قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية) وإن افترقا في الفصل

تطهير
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفاً عن الغسل فأعتبر فيه أحكام
الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا الإشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا الماء أنصف البدن بها
اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعاً للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما أنصف البدن بالنجاسة بحكم
الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشيء يحكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

جميع البدن لكن سقط البعض في المعناد دفع الجرح وفي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول فلا تجب النية

ينافي امكان وجوده شرها قيل عليه نعم المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو
انما يمنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان هذا

اذا كان ممتمنا بهذا النهي
لا يكون وجوده في
المستقبل مصورا شرعيا
اذ التصور الشرعي
لا يكون الا بشرعية
فاذا كانت مشروعية
امتنع وجوده الشرعي
للمحالة فيبطل الاختيار
ويسقط الابتلاء فعاد الى
على موضوعه بالنقض
لان النهي ابتلاء كالامر
فان قيل الحكم منقوض
بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا
مانكح آباؤكم وقوله
عليه الصلاة والسلام
دعي الصلاة ايام اقرانك ولم
يقبل احد بشروعية
نكاح مانكح آباؤه
وصلاة الخائض اجيب
بان الكلام فيما يدل
دليل على ان النهي
لقبحه لعينه واوغره وما
نحن فيه ليس كذلك فان
النص فيه على وفق
القياس وبان النهي
مجاز عن النبي (قوله
ولان النهي الخ) قيل
عليه هذا لا يصلح
للازام الخصم فانه لا يقول
بالفصح العقلي بل الفعل
عنده انما يحسن بالامر

تطهير حكمي أي تعبدى غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضى
نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاةه وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند
عدم العذر وحكم بان الوضوء رفعه بشرط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تحقيق
لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء توى أو لم يتوفيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير أي رفع
الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فمتزوج كيف والماء مطهر بطبعه كما انه صبر وقد خلقه الله آلة
للطهارة في أصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت أو حكمية توى أو لم يتو بخلاف التراب فانه في
نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة
حكمية حكمها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالتنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب
اشترط النية في رفعها وازالته بالماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشترط النية
طريقه أخرى وهي ان الوضوء قربة أي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق
الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مقترنة الى النية تحقيقا
لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اردت ان
كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اردت
البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة
لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام
بين يدي الرب فان قلت هو مأثور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانفعال
من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية
اذا اردت القيام الى الصلاة فتوضؤ ذلك قلت لا كلام في ان الايمان بالوضوء المأمور به لا يحصل
بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول
الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا
بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا
من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء
بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت حصول المقصود بدون العبادة

والمسح وعدد الاعضاء ونحوها (قوله فعل اختياري مسبوق بالقصد) يمكن ان يجاب عنه بان
الاختيارية تقتضى المسبوقية بقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به الى غيره وفيه النزاع (قوله معناه
تأهب الخ) يمكن ان يقال التأهب للدخول انما يقتضى وجود المصحح له لانيته عند التأهب حتى لو كان
لتأهب حاصله قبل الامر كان كافيا ولئن سلم فذا فيما يقصد لذاته لا فيما غيره (قوله وانما المقصود
حصول الطهارة) وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ للتفل صلى به الفرائض ومن توضأ
لفرض صلى به النقل لبقاء صفه الطهارة اذ لو اجتمعت الصلاة الى وصف القر به لم تجز الصلاة في هاتين

ويصح بالنهي قال السيد الشريف وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق آتفاي بيان أدلة قوله ولان النهي يقتضى
القيح وهو يتناقض المشروعية فعلم انه قائل بقيح المنهي عنه اقتضاء النهي وذكروا الاسلام أبو اليسر ان جمهور أصحاب الشافعي
أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن الأشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه على مذهب الأشعري لعناو كعبه عن ذلك
وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الخصم به (قوله فيثبت على الوجه الذي قيل عليه)

واعلم ان الامام نخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغييره وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التفتيح فهمي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثره خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي

وحيث بانها قاطعة لا باعتبار انها طهارة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قولي نخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد نخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم به هذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم اعماهو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول نخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين ان اريد بالحكمة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصلاة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتيب الاثار عليه كالمالك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون النهي عنه هذه الصفة اوجب عنه باختبار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقة الامر الشارع وترتيب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالربا وترك الواجب وترتيب الملائمة الطهارة بدون التوبة وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله في جوارحه الخ) لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فوجب بهذا الفعل

كالسعي الى الجمعة فان المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اوجب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من المرح الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للخرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة بالحكمة بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كما التيمم اوجب باننا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع المخرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا بمنزلة اصولها وأمهامها لكونها جميع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثناة لسهولة الغسل امر معقول الشأن مقبول للاذهان فيستغنى عن النية واحتراز بالاعتداد بما هو جب الغسل كالمنى والخبث فانه قبل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المناقاة بين كلامي في نخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام ويراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المناقاة وحل الاشكال اما المناقاة فلانه ذكر نخر الاسلام ان تغيير

الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتيب الاثار عليه كالمالك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون النهي عنه هذه الصفة اوجب عنه باختبار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقة الامر الشارع وترتيب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالربا وترك الواجب وترتيب الملائمة الطهارة بدون التوبة وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله في جوارحه الخ) لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فوجب بهذا الفعل

لكونه صلاة ويجرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا المقام فلو خاطه فيه بعد ممتلا بالحيطة
 عاصيا لكونه في ذلك المقام (قوله كالاحرام الفاسد) كالموافق لوقوف أو أحرمت مجامع الالهة بفساد حرامه ووجهه ويجب عليه
 المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فذليل مشر وعيتهه ويجب عليه القضاء من
 قابل وذليل فساده (قوله والاطلاق الحرام) كفي حالة الحيض وارسال

قد يمكن تداركه وقد
 لا ونحو صوم يوم السنن
 بنية رمضان أو بالترديد
 في وصفه (قوله سواء)
 قيسل لاتزاع في التسمية
 فانما مجرد اصطلاح ولا
 في ان المنهى عنه قد يكون
 بعينه وقد يكون لغيره وانما
 النزاع في ان هذا القسم هل
 يكون صحيحا يترتب
 عليه آثاره أم لا يعني ان
 هذا الاصل لا يفيد ذلك
 ورد بأنه مبني على
 الاصل الاول وقد شيد
 أركانه فيما مضى وقال
 بعض المحققين ما هذا
 حاصل بيانه ان أهل
 اللغة يفرقون بين الفاسد
 والباطل من حيث انهم
 يقولون بطل الاحم اذا
 خرج عن الاتباع به
 للدود والسوس واذا صار
 دون ذلك وكان بحيث
 ينتفع به وان أنتن
 فيطلقون عليه اسم
 الفاسد واصطلاح
 علمائنا وقع على وفق
 ذلك حيث اطلقوا اسم
 الفاسد على ما يفيد
 حكمه ويترتب عليه

وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج
 النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام نحر الاسلام فلانه يجب ان
 لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من
 شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يجب صحة
 قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذا لم يمنع سوى
 عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلام ودفع المناقاة فهو ان مراد نحر الاسلام بعدم
 معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذا لا
 يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السيلين وهو اد صاحب الهداية بمعقوليته ان
 الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السيلين ادرك العقل ان هذا
 الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا مناقاة بين عدم
 استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعده ووده واما محل الاشكالين فالوجه
 في الاول ان المعبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان
 يستعمل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين
 فيصح قياس غير السيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها
 قابعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة
 للمحل أي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن
 النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في
 اعضاء الموضوعين النجاسة لتزال واذا الة حقيقة وعقلا فلا تعديت الى سائر المائعات بخلاف الخبث
 فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدي الى سائر المائعات بجماع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا
 يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى التنية لا يقال

ما وقع في الهداية والنهاية والكافي من ان الاختصاص على الاعضاء الاربعه غير معقول غير معقول
 (قوله وتحقيق ذلك الخ) قيل هذا ليس بتحقيق ذلك بل تحقيقه ان يقال الماء قلع ومطهر وسائر
 المائعات فيها القلع دون التطهير وقياس سائر المائعات في تطهير الخبث على الماء باعتبار القلع والحدث
 لما يتصور فيه القلع لا يمكن القياس بالقلع ولا تطهير بالمائعات حتى يقاس على الماء في تطهير الحدث
 وان كان تطهير الحدث معقولا لكونه مطهرا او المطهر به لا يفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف القاعبة
 فانه يقتضي جرما موجودا يقلعه بالتدخيل في اجزائه وخروجه به ثم وثم حتى يزول بالحكمة وبهذا يظهر
 الجواب عن قوله في تطهير الحدث ان كان معقولا للمعنى الخ اذا ظهر ان ذلك الوصف هو المطهر به المخوفة في
 الماء وهي غير موجودة في سائر المائعات (قوله ولا يخفى ان هذا التناقض الخ) قيل عليه ما سبق هو
 ان كون الماء من يلازم تطهرا معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقضه كون تطهير المحل من الطهارة الى

آثره والباطل على ما لا يفيد أصلا وأصل ذلك وجدناه في الاطلاق فانه وضعه الشارع سببا للحكم وهو ازالة العصمة ثم نهي عن ايقاعه على
 وضع خاص مثلا في وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث أمر ابن عمر رضي الله عنهما بالمر اجعة رفعاً للعصمة بقدر الامكان حين طلق
 امر أنه حالة الحيض وحديثه في الصحيحين وغيرهما فثبت بذلك مشر وعية المنهى عنه في الجملة فصار هذا أصلا في كل فعل شرعي
 نهي عن مباشرة لاعلى الوجه المشروع واذ ابرئ منه بثبت حكمه مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النبي نسخ

المشروعية وابطال التضاد بينهما فيفيد اتقاء هان أراد عدم الاذن فيه فسلم لكن لا نسلم انه لا يفيد حكمه مع الوصف المقضي
 اللهم عنى لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك
 الاحرام الفاسد والصلاة المكروهة وليكون فائدة النهى التحريم وتأثير الفاعل بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله
 ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر ٣٢ وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه اثره (قوله لان صحة

تطهير النجاسة معقول في الحث والحديث الا ان العلة في الحث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح
 القياس وفي الحديث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة
 فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء من الايلزم صحة قياس المتأثرات
 الاخر كما في الحث وان كان وصفه غير يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المتأثرات أم لا على
 انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر أما أولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعد
 جد الان نغرا لاسلام انما ورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير
 حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيهم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر
 بطبعه وانما تعنى بالنص الذي لا يعقل وصف غسل الغسل من الطهارة الى الحث يعنى ان المراد بالنص
 الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
 حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما غير بالنص أى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو
 تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا يخفى ان الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى ان
 يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكرا استقلال العقل بدرك الحكم

النجاسة غير معقول ولا كون تطهيره وازالة النجاسة فيه غير معقول بناء على عدم شئ يزال فالحاصل
 ان تطهير الماء وازالة الحدث معقول اذا نظر الى الالة أعنى الماء فانه خلق مطهرا وهو طبع له فلذلك يمتنع
 الى النية وغير معقول اذا نظر الى المحل اذ لا نجاسة عليه ليزول ويظهر فلذلك يتعدا الى سائر المتأثرات فلا
 تناقض ومنشأ نظر الشارع الذهول عن اعتبار النظرين (قوله التطهير هو الحكم لا العلة) فيه بحث وهو
 ان الحكم هو التطهير بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة للمحل المتغير من النجاسة الى الطهارة
 وأما المعنى المصدري أى المطهريه فهو وصف المحل المطهر (قوله يلزم التعليل بالعلة القاصرة) قيل هذا
 ليس تعليل مقصود بل هو رفع العلة الطردية وليس كل ما يعقل معناه معلا وان لم يكن كل محل
 معقول المعنى (قوله تطهير حكمي لا يعقل معناه) أى تطهير عرف حصوله حكما وشرعا لا حقيقة
 لانه لا يعقل محل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو
 حامل لحدث جازت صلاته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفي الاستنجاء واذا ثبت
 انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبدى التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما
 في التيمم تحقيقا للمعنى التعدد اذا العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل التيمم لانه معقول المعنى
 اذ المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية (قوله ولا يخفى ان الاعتبار
 الخ) أى الاعتبار في القياس المذكور سلبا ولك ان تقول في قوله هو المعقولة حذف مضاف وقوله بمعنى
 الخ تفسير المضاف اليه أى هو سبب المعقولة لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم في وجوب
 النية يجامع كون كل منهما غير معقول المعنى كما أوضحته الآن والمعتبر في هذا القياس سلب المعقولة

الاجزاء والشروط كافية
 قيل عليه الوقت من
 شروط الصلاة والصوم
 وقد جعله في الصلاة
 مجاورا وفي الصوم
 وصفا لازما ورد بان
 الشرط مطلق الوقت
 والذي جعله وصفا لازما
 أو مجاورا هو خصوصيته
 كصوم النحر ووقت
 الطلوع (قوله واما
 الصلاة) وقرن آخر
 بينها وبين الصوم ذكره
 في الطريقة المعينية
 وهو ان الصوم مركب
 من امساكات متفصلة
 الحقيقية كالماء كل منها
 صوم حتى لو حلف
 لا يصوم حنت بصوم
 ساعة فيكون كل جزء
 منها منها عنه لكونه
 صوما فكان ما انعقد منه
 مشروعا محظورا والمضى
 انما يلزم لابقاء ما انعقد
 فلا يلزم ههنا ما فيه من
 تقرير المعصية بما عصى
 أخرى وهو حرام واجب
 الشترك قطعا وان كان
 تقرير ما انعقد مشروعا
 واجبا لكنه محتمل فيه
 تعارضت فيه الاخبار

بمخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترتك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
 الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلاة مالم تجتمع فانا نعقد قبل ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى
 عليه فيكون المضى في حق ما عصى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية فكان المضى
 طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وانما كان بالمعصية وهي ابطال

العبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا أقصدنا فقد أفقدنا عبادة ووجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء وما قبل النهي عن الصلاة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعسدة الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص الصلاة فيكون المضي تقويرا للمعصية فلا يترجع على الترك فدفوع لانه لا كراهة فيها سائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محضة يجب صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلاة (قوله وهذا الفرق) انما يظهر أثره في النقل

وأما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل أي السيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهم من التناهي في السراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بما عني ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصفا بها جميع الذات كافي السميع والبصير وانما ينحس الماء بملاقاة الخنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بهكم الشرع وأما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بمجرد خروج النجس من السيلين والثاني

كما ترى والحاصل ان مراد الشافعي بالمعقولة المساوية عن التيمم والوضوء اذ رآك العقل عني الحكم المنصوص وعليه الاستقلال العقل بدركه فينبغي أن نريد نحن أيضا ما في الجواب ذلك المعنى وقد يتكلف في الجواب عن هذا الوجه من النظر بان جواب الخصم قد تم بكون التطهير بالماء معقولا بلا احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى بأى معنى كان من كونها غير مدركة للعقل وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب جل عدم استقلال العقل في دركه (قوله وأما ثانيا فلان عبارة الهداية الخ) قيل عليه ان أراد بقوله خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة الحقيقية فسلم لكن لا يجدي نفعه لان النزاع في زوال الطهارة الحكمية وان أراد أنه مؤثر في زوال الطهارة الحكمية فلا نسلم انه معقول النجاسة بل وجوب التوضؤ ثبت بالنص على خلاف القياس وأجيب عنه بان الرواية منصوصة بانه اذا طعن الانسان في السرة فخرج البول أو العذرة ينتقض الطهارة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي فلو كان وجوب التوضؤ عند خروج النجاسة من السيلين غير معقول المعنى لما تعدى الى هذا الموضوع بالاتفاق فثبت ان لخروج النجاسة تأثيرا في زوال الطهارة الحكمية أيضا (قوله وهذا القدر لا ينافي الخ) فيه بحث لان القدر المذكور وان كان لا ينافيه لكن ينافي قوله والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لان معناه ان المعقول وجوب غسل الجميع لا الاقتصار ولو لا السراية واتصاف جميع البدن بالنجاسة لما كان الامر كذلك على انه حمل كلام صاحب الهداية على ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة عن محل خرج منه فقط معقول فليس مراده بذلك تخصيص هذا بالاصل اعني السيلين وليس ما ذكره مختصا به بل كون خروج الدم النجس أيضا مؤثر في نجاسة محل خرجت منه مثله في المعقولة وان أراد ان تأثيره في زوال الطهارة من جميع البدن معقول فهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام فلينأمل (قوله وأما ثالثا) قيل على ما اختاره شارح من تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول هو اتصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية

الحاقا له بالفرائض ولان كل زمان لا يخالو عن نعمه تستدعي شكرا وان رخص الله بعدم الاحباب في بعض الاوقات فاذا شرع فقصدت بالعزيزية وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قبله اذا فرض في هذه الاوقات برده عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب (قوله جمع ملفوحة على ما في الصحاح والقاموس) قال في القاموس الملاحة الفحول جمع ملقح والانات التي في بطونها اولادها جمع ملفحة بفتح القاف والملاحة الامهات وما في بطونها من الاجنة أو ما في ظهورها الجمال الفحول جمع ملفوحة وتلقحت الناقة أرت انها لا فتح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفائق جمع ملفوح يقال تلقحت الناقة وولدها ملفوح به الا انهم استعمالوه بخلاف الجار كالتترك والمستقر

(ه - تلوح ثالث)

أي فيه فيكون لازما (قوله و ليس ركن البيع) قيل عليه يجوز ان يكون أحد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصود أصليا بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه يختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فعدا لوركنه بخلاف الثمن و رديان الثمن وسيلة والمبيع مقصود أصلي فمن هذا تعين المقصود بالاصل والركن والوسيلة آلة ونقص بالسلم فانه من أنواع البيع والثمن موجود

فيه البتة دون المبيع (قوله وأما البيوع الفاسدة) قيل لامعنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق تطبيق الاصول على الامثلة
فقطصلها بقوله وأما الراو وأما البيوع بالشرط وأما البيوع بالخروج وهذه كلها من البيوع الفاسدة بقوله وأما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو
وقيل هو دفع سؤال ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغيرو بين الصلاة ملازمة اتفاقية وحاصله ايس الامر
في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب ٣٤ بان لفساد يلزم من نفس البيع فالملزمة لزومية والاظهر ما في بعض النسخ

بخلاف البيوع الفاسدة
أو يقال وأما سائر البيوع
الخ (قوله فار قيل النهى
الخ) نقض للكيفية
السابقة برد بالنظر الى
اقتضاء القبح القبح
لعينه وتوهم افادة
الطلاق في الحيض
والطهار الحكم الشرعى
من العدة والكفارة
وغيرها نقض آخر رد
نظر الى عدم افادة القبح
لعينه الحكم الشرعى ولما
كان وروده مانعا عن
تصوير النقض الاول
المقصود بالاراد دفعه
أولا بقوله ولا يلزم لبت
النقض حتى يجيب عنه
بإرضاء من الجواب
الطى ثانيا فالردان
المنع لا يتوجه لما فيه من
تسليم بطلان القاعدة
المذكورة وهو مطلوب
المناقض (قوله والملاك
بالغصب) فانه اذا ضمن
بقضاء القاضى أو بائراض
يثبت الملك للغاصب
مستند الى وقت الغصب
(قوله ولا يلزم الخ) قيل
عليه استناد المدع بالطلاق

زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعه فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثانى حتى
جاز الحاق غير السيلين بالسيلين ولم يجوز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان
يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النفس من غير السيلين بغسل الاعضاء الاربعه بطريق
التعدية من السيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما تثبتت في ضمن تعدية
حكم المعقول هو ثبوت الحدث بخروج النفس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردى في باب الرى بالتعدى
في ضمن الحكم المعقول الذى هو حرمة المبيع عند التفاضل وابطاحه عند التساوى وتحقيق ذلك ان من
شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النفس من السيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعه فيجب ان يثبت بالخارج عن غير السيلين حكم كذلك فحقها للماء وورد كالأشكالين على
المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه
وهذا لا ينافى جواز القياس لان قول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الحكم لان المعبر فى الاحتياج
الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعدياً أو معقولاً بمعنى ان لا يدرك العقل معناه

وتعدى من السيلين الى غير السيلين فيرد به الاشكال أيضا والجواب كالجواب عن الاشكال بزوال
الحدث بغسل الاعضاء (قوله لم يرد عليه شئ من الاشكالين) لكن يرد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء
الاربعه لم يعدى وان كان غير معقول في ضمن تعدية الحكم الاول المعقول ينبغى أن يعدى زواله
بالمائعات أيضا في ضمن ذلك وان كان غير معقول والاقلا بد من الفرق بينهما (قوله حيث ذهب الى ان
تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة) غير معقول فيرد عليه انه اذا كان هذا غير معقول فلا يجوز
الحاق غير السيلين بالسيلين والجواب من وجهين الاول ان هذا التغيير وان لم يكن معقولا لكن تأثير
خروج النجاسة في زوال الطهارة لكونها متناقضين معقول كما مر في تعدى الحكم المعقول من السيلين
الى غير السيلين وفي ضمنه يعدى الحكم الغير المعقول أيضا ولا محذور في ذلك على ما عرف والثانى ان
التعدى الى غير السيلين لكون التطهير بالماء في نفسه معقولا (قوله وان تطهيرها بغسل الاعضاء
الاربعه معقول) فيرد عليه ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه اذا كان معقولا ينبغى أن يجوز الحاق
سائر المائعات بالماء في ذلك والجواب من وجهين الاول ان المعقول على هذا هو الاختصاص على الاعضاء
الاربعه وحصول التطهير بذلك دفعا للخرج فيما يتكرر وقوعه وأما نفس التطهير وازالة النجاسة
فليست بمعقولة اذ لا نجاسة في محل فيزال وتطهير الطاهر غير معقول فلا يجوز الحاق سائر المائعات بالماء
في ذلك ثم لا يخفى ان هذا حكم مقصود ولو عدى يلزم تعدية الغير المعقول مقصودا ولا يستقيم جعله تابعا
للاقتصار المعقول حتى يقال بتعدية الاقتصار المعقول مقصودا او بتعدية التطهير المذكور ضمننا وتبعنا
وفي ذلك عكس المعقول وقلب الاصول الثانى ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه وان كان معقولا انما
لم يعدى الى المائعات لعدم معنى القلم المعبر فيها لان المائعات لم تخلق للتطهير كالماء وانما يطهر رلكونها

والطهار ايس بمستقيم لانها ماعلان شرعيان بمنزلة البيوع والنكاح اعتره به عمافى لشرع
شرايط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا ولبسته أو ردى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للحد وعلى تقدير
استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السنن وأجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعى ذرجه من فاذا ورد عليه النهى
من جهة انه موجود حسا حسي ومن جهة انه موجود شرطا شرعى كالبيع وقت التسليم مما تلا والنهى يتعلق به لانه حكم محظور بل لان

(وفي هذا الفصل فروع آخر تطويها بحفاة التطويل ﴿ فضل في الانتقال ﴾ أي الانتقال من كلام إلى آخر (وهو وانما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخجلوا ما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علة أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه ما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن

واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلام حشوا واما فيهما وهو الثالث (فثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك طما أنكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويستغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض قصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأتتها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يباي بأى دليل كان لا عند البعض لانه ما يوجب الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

أي علة أو يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادرالك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيره بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادر الكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلة الظردية فروع أخر مذكورة في أصول نحر الاسلام لم يذكرها المصنف رحمه الله بحفاة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام ويكتفي في توضيح المطلوب بادر امثال أو مثالبين (قوله فصل في الانتقال أي في انتقال القانس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشوف في القياس خارج عن المبحث والايمان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه ادلو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشوف في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والالكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالا المتبعة في المناظرة اربعة الاول انتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة أخرى لاثبات حكم أخرى يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله بعد انقطاعا في عرف النظار) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كي لا يطول الكلام والانتقال من دليل الى دليل والافال انتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق اناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلما جوزنا الانتقال اطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولتقابل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لم يجرز الانتقال لان المقصود اظهار الحق بأى دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب اصداد فعلا ظهور رادحاهمه فهو يكون

قاعة ولا قطع في الحدث معقولا (قوله ولا خفاء الخ) قيل لانسم فساد لان الحدث لما اعتبر نجاسة شرطا فطهيره بالماء من حيث انه تهرير يستقل العقل بادر الكه وذلك هو المراد (قوله ان كان غير علة) المناسب لما بعده ان يقال والانتقال ان كان في غير علة (قوله الاربعه الاول الانتقال الخ) انعم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لار اسائل ما مع وصف الجيب عن كونه علة لم يجذبها من اثباته بدليل آخر والثاني منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يجذبها معهما ببيان الالزامه وانما هو الثالث والرابع في القول بوجوب العلة لا به ما سم الحكم الذي ربه الجيب على العلة وادعى البرع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع عليه بهذه العلة ان امكنه أو بعلة أخرى ان لم يمكنه ذلك (قوله بعلة الانتقال الخ) والفرق بينهما ان اعداد المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان بينة البعض لانه ما يوجب الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

الاستغفال عن السعي محذور وهو يحصل بما يوجب من البيع حسا اسدكه من قبيل النهي لصحيح في المجاور ورويان الافاده الطلاق في الخبيص العدة والظهار نقص في الحقيقة لاسند المنع وان اوردته في صورة المبيع (قوله ان كان النامي في السنة) السنة في اللغة الطريقة والعادة كما في قوله تعالى سمعة من ارسلة قبلنا من رسالنا وقال وان يجد اسنة الله تبدلوا في عرف الله العقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من

وأما قصة الخليل فان الحجة الاولى) وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت (كانت ملزمة والعين عارضة بأمر باطل) وهو قوله تعالى أنا أحيي وأميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشياء والتليس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه أصلاً والثالث كقولنا الكتابه عقدي يحمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة) أي ان أعشق المكاتب بنيه الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أي باع عبداً ٣٦ بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنيه الكفارة وكذا اذا أجر عبداً

أعتقه بنيه الكفارة (فان قيل عندي لا يمنع هذا العقديل نقصان الرق) أي نقصان لرق بمنسح الصرف الى الكفارة (فنقول لرق لم ينقص وثبت هذا) أي عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهي قوله الكتابه عقدي يحمل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما نقول الكتابه عقدي معارضة فلا تجب نقصان الرق (وان أئبتناه بالعلة الاولى فهو نظير لرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان لرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التي اوردتها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه أو الى علة لاينات حكم كذلك فهو باطل (فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء ثبت

انقطاعا) قوله) وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسداً الا انه اشتمل على تليس ربحاً يشبهه على بعض السامعين فلا تزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة العين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالته حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجاه حياً الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وجهه ابره ليكون فوراً على نور واضاءة غيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوها من تأكيده الاول وتوضيح وتبكيك للمختم ونفضيغ كانه قال المزار بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءة بها واظلامه بغير وجهها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعدر روح العالم ليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتاج بها البعض في اثبات الاحكام يتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لاها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كار في الزمان الاول ولم يظن هدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل امر نفيما كان أو اثباتاً ينب وجوده أي تحققة بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقاءه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة لرفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والرفع والالزام شمول العدم أوجب بان معنى الرفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه أمر ضروري ولهذا ترأس العقلاء اها لهم وبالادهم بما كانوا يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا

لا تحب المدعى طالباً بخلاف العلة (قوله اشتمل على تليس الخ) قال الامام الرازي هذا بهي عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان العفو ليس باحياء والقتل ليس باماته بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماته قال المنكر ابدعها بلا واسطة اسباب فلكية وأرضية أو بواسطتها والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحداً منا فان الجماع قد يقضى الى الاحياء وشرب السم يقضى الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختيار الشق الثاني وأشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى مدبر هو الله تعالى فبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر (قوله كانه قال الخ) أو كانه قال ان كنت قادر على الاحياء الصوري فات شمس الانسان من مغرب القمر الى مشرق الرحم الذي خلقه الله تعالى وان كنت قادر على الاحياء المعنوي فات شمس العرفان من مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقد أتى الله تعالى بها من مشرق المجاهدات فبها الذي كفراد لا يقدر عليهما الا خالق القدر (قوله وهو حجة عند الشافعي) وايه مال الشيخ أبو منصور ذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل دونه من الكتاب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان

من وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة للذات لاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا ثبت بالوضوء ثم شئ في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكاً للمدعى فانه حجة عنده ولتان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعذر فانه عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ بشرع بعده وفي حياته فقد صرح بوجوبه في النسخ والوضوء والبيع والتكاح ونحوها بوجوب حكمها تمتد الى زمان ظهور مناصق فيكون البقاء

للدليل وكلامنا في ما لا دليل على البقاء كقيامه المنفوق فيرث هذه لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به واصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح (ويجب البيينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري) لان ملك الشفيع

الدار المشفوع بها ثابت بالاصححاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيينة على الشفيع هل ملك المشفوع بها الا عنده (واذا قال لعبدته ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فاقول قول المسولي عندنا) فان العبد عندنا بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى

من قول أو فعل أو تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القولي باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضرف وضده من الانقطاع ظاهرا وباطنا ومحمله من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوحي انظروا الخ وفيه من متمناه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وسرأته من الاسلام

من التجارات والقروض والديون والا تخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل انظر ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقائه شرعه أبدا وثانيهما لاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل تقاء الوضوء والحديث والملكية ولزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأجيب عن الاول باننا نسلم انه لو لا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشرعته ون قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم اتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجهة قطعا الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا وجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنيّة على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاما متمدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو التقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان غير الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بيان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وبما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراضه بانه ان اراد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فمتنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مجموع خصوصا فيما يدعي الخصم بدهة تقيضه وأيضا لا ندعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) اي مع انكار المدعي عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة تدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لا لزوم للمدعي واثبات براءة ذمة المدعي عليه (قوله

وذهب كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلا (قوله واعتراضه بانه الخ) اجاب عنه بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وحبرنا واخذوا ولم يقم ههما

والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعه على احد عشر فصلا (قوله لا يمكن تواطؤهم على الكذب) اصل هذا التعريف منقول عن محمد بن جده الله ومقبول عند جملة أهل التحقيق (قوله للمأتم) في بقا موسى كقوله كل مجتمع في خزن أفرح أو خاص بالنساء أو بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون نشأ في مأتم فلان والصواب في مسامحة فلان (قوله لكن اصحاب الرسول الخ) اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مبدؤه متمزعا عن رصمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده خبره التواتر كالانخبار الكاذبة في البلاد (قوله فلو وجد

(ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العلى الطردية (والأخ وأنه يمكن الوجود بعلته
 أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد بن ولد الغصب انه غير مضمون (لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
 بتعارض الاشياء كقول زفران غسل المرافق ليس يفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض
 لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين ٣٨ باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليل لا يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه

الاخر في محل واحد في
 زمان واحد فان تساوى
 قوة أو يكون أحدهما
 أقوى بوصف هو تابع
 فيتم ما معارضة والقوة
 المذكورة رجحان وان
 كان أقوى بما هو غير تابع
 لا يسمى رجحاناً فلا يقل
 النص راجح على القياس
 من قوله عليه السلام
 زن وأرجح والمعاد
 الفضل القليل لثلاثين
 ال باقى قضاء الديون فيجعل
 ذلك عفواً لانه اقلته في
 حكم العدم بالنسبة الى
 المقابل

ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحسد وكما يقال
 الاخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم لبعضية كبن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
 لعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجل وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان
 يتحقق كل منهما بعلته اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيثبت ان عدمها عدم
 الحكم كما يقال ولداً مخصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذا يصح ان يثبت الضمان بعلته اخرى للاجماع
 على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية
 بعلة لا تستصحب حتى يعد في هذا الفصل بل هو ممكن قياساً فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها
 وبمنزلة تمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما اذا ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
 صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما اذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم
 على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء
 الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء فانه تر جميع فاسد لاحد القياسين لاجتهاد بأصولها بقوله باب
 المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة نظمية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكامها الا بالترجيح
 وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تسمى بالاصح وهو ذو تعارض
 الدليلين كونها بحيث يقتضى أحدهما ثبوت أمر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط
 تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز بانحدار المحل عما يقتضى حل المنكوحه
 وحرمة أمها وانحدار الزمان عن مثل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقياس
 الاخر عما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذا لاتعارض بينهما ولا قائل ان يقول ان أريد

دليل قطعي ولا ظني على اعتباره فلا يكون المراد على الخبر كالظن الحاصل بالنفي (قوله فان عدم
 المالية الخ) فان قلت هب ان عدم مالية النكاح لا يوجب الحكم بعدم ثبوت شهادة النساء مع الرجال
 لكن أي شيء يوجب ثبوتها قلت هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل من جنس
 ما يثبت بالشبهات والمال ليس كذلك وكل ما هو كذلك فهو سهل ثبوتاً ما ليس كذلك فيكون النكاح
 سهلاً ثبوتاً من المال فلما ثبت عدم ثبوت به المال دلان يثبت بما ثبت به المال أولى اعنا الثانية فظاهرة وأما
 الاولى دلان النكاح لا يبطل برجوع اليهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهه لبطل كافي الحدود
 ويثبت بالهزل والا كرهه بشرط أن لا مهر والمهر فاسد والبيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالشبهات
 وثبت بها هو (قوله وكذا الكلام الخ) هو ابقاء الحكم الاصل في امتناع فيه بناء على تعارض
 الاصلين اللذين يترسخ الخافه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه باقية احتجاج بالدليل هذا وجد منهم
 من يمع كون تعارض الاشياء بل الترجيح بل هو من العمل بالاصل (قوله أو زيادة أحدهما بوصف هو
 تابع) هذا لا يخلو عن تسامح اذ لا زيادة لا يلح شرطاً للتعارض لانه ينبنى عن التساوى فالاولى ان يقال
 شرط عدم زيادة أحدهما على الاخر بوصف تابع غير مانع (قوله من مثل حل وطء المنكوحه الخ)

ما ذكرنا) أي علم
 الطمأنينة وهذا مذهب
 عيسى بن أبان من أصحابنا
 وتبعه القاضي أبو زيد
 وشمس الأئمة وغير
 الاسلام وعامة المتأخرين
 وذهب أبو بكر الراضى
 الجصاص وجماعة من
 أصحابنا الى انه مثل
 المتساوي فثبت به علم
 اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق
 الضرورة قال أبو اليسر
 حاصل الاختلاف راجع
 الى الاكفار ونص شمس الأئمة السرخسى رحمه الله - الى ان جاحده لا يفسر بالنفي وليه اشهر

في الميزان قال عيسى بن أبان رحمه الله ان الخبر الذي دون المتو نزلته أفعو قديم يصلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لان اتفاق العلماء
 وجههم الله من الصدر الاول والثاني على قبوله وقدم لا يصلل جاحده ولئن يخطأ ويخطئ عليه الما تخو حبر المسيح على الخف نسبة
 الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشه وبن عباس رضي الله عنهما كما يقولان سوا هؤلاء الدين يرون المسيح هل مدح رسول الله

والعمل بالاقوى وترك الا^٣ خرواجب في الصورين) أي فيما اذا كان أحدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما اقوى بما هو غير تابع (واذا تساوا باقوة) اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين اقوى من الا^٣ خربما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون أحدهما اقوى بوصف تابع كان خبر الواحد الذي يروي به عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يروي به على غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك

فبأي حكمه هنا وهو قوله واذا تساوا باقوة فالمعارضه تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضه فيختص بالقسم الثاني (ففي الكتاب والسنة) أي في معارضه الكتاب الكتاب والسنة السنة (بحمل ذلك على نسخ احد هاتين الا^٣ خرا اذا تناقض بين أدلة الشرع لانه داهل الجهل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققه

اقتضاء احد هما عدم ما يقتضيه الا^٣ خبر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما روي عليه التقي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير محل المنكوحه وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتضييق على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع التراجع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا امتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور التراجع لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين النظميين وفي قوله تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا زائدا و يطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الا^٣ خرو وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني باقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احد ههما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الا^٣ خرو وصفا لا اصلا من قولنا رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد منه قيام التماثل أو لا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصد في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم بها عادة وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زوار جح فانما عاشر الانبياء هكذا نزلت فغنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعه بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر ايقصد بالوزن عادة للزوم الرباني قضاء الدينون اذا تجاوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والا^٣ خرو على انتفائه فاما ان يتساوى باقوة أو لا وعلى اثنان اما ان تكون زيادة احد ههما بما هو بمنزلة التابع أولا في الصورة الاولى معارضه ولا ترجيح وفي الثانية معارضه مع ترجيح وفي الثالثة معارضه حقيقة فلا ترجيح لا يتناهى على التعارض المنسي عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الا^٣ خرو لضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة

فيه تسامح لانها حكاية وليس بدليلين (قوله لا يقع بين القطعيين وكذا بين القطعي والظني لان الظن يتقي بانقطع بالنقيض (قوله هو اقتران الدليل) أي بيان اقترانه فقيه حذف مضاف أو تسامح (قوله وهذا مأخوذ الخ) في هذا التقرير اشارة الى سقوط ما ذكره الفاضل السمرقندي من انه لا شك ان فضل أحد المثلين على الا^٣ خرو هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بقدر قليل أو كثير شرعا أو عقلا أو لغة

صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلهذه الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصمد الثاني والثالث ولا يسمع مخافة الاجماع فلذلك

يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اسهل من ترجيح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤتم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ولما كان مشتتلا على فوائد جمة وقواعد مهمة أو ردا على التمام (قوله وعند البعض لا يوجب الخ) كفي على الجبائي وجماعة من المتكلمين وأبي داود والقاشاني

والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل أى لا يجوز به العمل للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تنفق ما ليس لك به علم (قوله وعند بعض أهل الحديث) كما جرد من خبيل وداود الظاهري الى انه يوجب العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للآية السابقة وغيرها من الأدلة التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله فلو لا نفر من كل فرقة) وبما نهان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب الانذار ٤٠

الفرقة واحد أو اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعدا والانداز هو الاخبار المخوف وانما يوجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك يطبقونه اظهار الرقارهم واشعارا بان الرضا منهم كالتصريح من غيرهم على ان الترجي محال في حقه تعالى فيعمل على الطلب للأزم وهو منه سبحانه أمر ايجاب فاذا روي الراوي ما يقتضي المنع من فعله ووجب تركه لوجوب الخذر هذا وقد يوجه بان الله أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلولم يكن موجبا لها لم يقدر قوله والطائفة تقع الخ) قيل عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفرع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الخذر بخبر الواحد لانه ظني

الاولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذا لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها نهان كل التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعملين أو مختلفين أو آية وسنة في قوتها كما المشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فانسخ اذ لولم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار خلاص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك والابتراك العمل بالدليلين وحيث ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار اليه والافتقر للحكم على ما كان عليه قيل ورد والدليلين وهذا معني تقدير لاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين لاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع اذ لا يتعمد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هي من رتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كفي القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولولم يدرك بالقياس يجيب المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره نحر الاسلام في شرح التوقيه من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى أقوال الصحابي وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارض فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقرأه الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كانت له ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين بربع ركعات واربعة سجودات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيات أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا

عرفا ووجه السقوط ظاهر وكيف لا ونحن نتيقن من زيادة الالام على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص (قوله وفي الكلام اشارة الخ) أي فيه اشارة الى أمور ثلاثة أما الى الاولين فيعدم التعارض لهما وأما الى الثالث فيبقوله الى القياس وقول الصحابة (قوله وعند من أوجب تقليد الصحابي الخ) وأما عند من لا يوجب المصير الى ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري (قوله وههنا بحث) فديجاب عنه بان الآية

وللاجهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والمطلب محال نظرم قوله تعالى كل فرقة وان كان تاما لانه انما يخص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد من كل فرقة انتهى ومقصوده من اراد هذه القوادح قوه من مذهب الخنيفة المستدلين بهذه الآية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله ورحه الا انه أورد في صورة الجواب عن استدلال الخصم بتليسا وتدابيعا على ما هو أدنى فيما انقص على الخنيفة ورد عليه بان الآية تدل على وجوب العمل بمطلقا للمجتهد وغيره لعمومها أولان

لانهما يتحقق التعارض اذا انحدر زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحدا بل ينزل احدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكنهما وجهان المتقدم والمتأخر فوجهنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر (فان التاريخ) جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم ٤١ (والا يطلب المخاص) اي يدفع المعارضة

ويجمع بينهما ما يمكن ويسعى عملا بالشبهين (فان تيسر فيها والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان يمكن ذلك والا يجب تقدير الاصل على ما كان كافي سور الحار عند تعارض الاثار) روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

ليجد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة والقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاذي يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى في وجه بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا انحدر زمان ورودهما) ايس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذ لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كافي سور الحار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما والاشعار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما فضلت الحار قال نعم وبما افضلت السباع وروى انس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الجوار اهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالفة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان

والايتين متحد في وجوب العمل بهما والاعتقاد بصدقهما فلا اعتبار فيهما بالعدد فاذا تعارضت آية بايتين تساقطت لان العمل باحد هما ترجح من غير مرجح فصار جميعها في حق الحكم كغير المنزل والشارع أدلة أخرى غير الكتاب فيصارت النهار بمثلها من غير اعتبار تلك الآيات لانه قد يسقط عنها اعتبارها بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة وآية على الايتين وغير ذلك كما زعم وليس هذا عين الجواب الثاني للشارح اذ لا احتياج فيه الى اعتبار التأخر كما لا يخفى (قوله وغاية ما يمكن الخ) قيل هذا ليس بشيء أما أولا فلنضمه كون دليل مستقلا تابعا لدليل آخر أقوى منه ولاستلزامه ان يترجح الدليل لما هو أضعف ولا مرجح بما هو أقوى وأما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للاخر خرمنا فيه من الحكم وان ما هو أدنى يمكن جعله تابعا لما هو فوقه ويستأنس لذلك بالشهود فانهم اذا كانوا فوق الايتين لم يجعل واحدا منهم في الشرع تابعا للاخر بحيث يرجح ما فوق الايتين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فاهم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث لا مجال للنخصم في ان يطعن في الشهود بعد التزكية (قوله قيل الشك في الطهارة) لا يقال في الشك نظر بوجهين الاول انه مثل خبر واحد بطهارة الماء واخر بنجاسته يجعل طاهرا أو طهورا الثاني انه يجب تغليب المحرم على المباح اذا تعارضا لانا

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوي لما أوجب عليه الحذر مع سهولة حصوله وضعف سببه فلهما جتهد أولى اولان خبره لما اعتبر مستندا الى ما عنده فلان يعتبر

(٦ - تلويح ثالث)

مستندا الى الشارع المعصوم أولى والقول بان الجتهد لا يلزمه الخ في غاية السقوط والتهاقت كيف فان افراد الصحابة وأجلاهم محجوجون بالخبر الصحيح فاطنك بمن دونهم ومحمل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية أو خبر أو اجماع متواتر ومشهور ومعلوم وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولوسلم التخصيص في الفرقة فهو لا يتنافى حصول الانذار بواحد أو أكثر (قوله وسلمان في الهدية) روى ان سلمان الفارسي رضي الله عنه اتهم في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له ان

الحنيفية التي تطلبها قد قرب أو أضاف عليك بيئرب ومن علامة النبي المبعوث هناك انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفية خانم النبوة فوقع عليه الاصر فاشتره بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخيل له فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام أتاه بطبق فيسه رطب فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا صحابه كما ورأى بأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغداء فجعل يأكل ويقول لا صحابه كما وقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف

النبي عليه الصلاة والسلام من زاده فالتى الرداء عن كنفه فلما رأى سلمان خانم النبوة أسلم (قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم) قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاديان في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه الله أقام الدليل على المذهبين قال لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعى اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم فى الآيتة الكريمة على المعنى الاعم ويجوز ان يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعاً بين الادلة لما تواتر من قبوله عليه الصلاة والسلام اخبار الاحاد وبعبته للتبليغ

أو اثر الطهارة قياساً على العرق في ظاهر الرواية أو اثر النجاسة قياساً على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورة لا اختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار وابعائه والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخاطبة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوى أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضنا لكان دليل التحريم راجحاً كافي الضبع حيث يحكم بنجاسة ستوره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورة به انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهراً يقيناً والمتوضئ محمداً فلا يزال بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورة لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورة الا هذا فيكون اهداراً لاحد الدليلين بالكيفية لا تقريراً للاصول واذا لم يكن بدم من أدنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورة في الماء والحدث في المتوضئ أخذت بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورة اذ ليس فيه اهداراً لاحد الدليلين بالكيفية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورة والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورة وعدمها بشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولاً بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشارنا الى ان الشك في الطهورة به حيث قال ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة وجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكروا شيخ الاسلام في المسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان أخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحاً لجانب الحرمة الا أنه لم ينجس الماء لما فيه من

نقول فتعارض الطهتين أو رث الاشكال على ان الاول يقتضى التعيين بطهارته وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة اليه أشير في المسوط كما سيحى (قوله في ظاهر الرواية) ذكر قاضيه خان ان في طهارة لبن الانسان روايتين وأما في عرقه فممن أبي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجس بنجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكروا القدورى ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله لا اختلاف الاخبار الخ) قيل عليه حرمة لا ينافى طهارته كما في الآدمى ويندفع بما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان الحرمة اذا لم يكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذ لا نسلم ذلك في الذباب والتراب والتحقيق ان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كالفنفساء والتراب ولا للخبث طبعاً كالضفدع والسحفاة مما لا يعتاد الناس أكله من غير شريح لاستخبائهم اياها ولا للاحترام كالأدمى يفيد النجاسة ولا احترام للحمار ولا خبث فيه أيضاً فان قيل التحريم كان مأكولاً ولا فساد غذاء فيه وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة على ان قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أنس رضى الله عنه فانها رجس يدل على ان حرمة الاكل للنجاسة (قوله وهذا ضعيف لان أدلة الخ) لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المبيح وقد مضى

الضرورة

الى الا ٢ فاق الافراد فانه قبل شهادة الاعرابى في الهلال وخبر الوليد بن عقبه حين بعثه

الى بنى المصطلق فاخبرهم انهم ارتدوا حتى جمع لغزهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثه الى أرض العدو وبعث امرء وقضاه الى البلاد ورسلا الى مالوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرائع وكان يلزمهم قبول قول رسوله وسجانه وحكامه في الوقائع وما ذكره انه بعث في وجهه قوماً يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة

الى ذلك لم يف بذلك جميع اصحابه وخلصت دار هجرته عن انصاره وتمكن منسه أعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لا يبيح
لامخالف معه عذر (قوله وكل يوجب ما ذكرنا) اى غلبة الظن لا اليقين (قوله وفي هذا نظر) اى فى الجواب الثانى قبل عليه الاحاديث
فى أحكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل ٤٣ دون الاعتقاد فوجب الايمان بما

كقنابته فى كل منهما قال
السيد الشريف هذا
ليس كما ينبغي لان كلامنا
فى ان خبر الواحد بالنظر
الى ذاته من غير ملاحظة
المحل هل يفيد عقيد
القلب أم لا فتخصيصه
بأحكام الآخرة غير
موجه وأيضا انما يتوجه
ما ذكره لو كان اعتراض
المصنف انه ينبغي ان
يفيد عقيد القلب فى
العمليات وليس كذلك
بل اعتراضه انه ينبغي
اقادته فى سائر الاعتقادات
على ما ذكره انه لا يفيد
فيها (قوله اى عبد الله
ابن مسعود) وهو المشهور
عند الحنفية وهكذا
فسره الجوهرى فى
العجاج ونسبته فى
القاموس وغيره الى
الوهم وقال النووى هم
عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمر وعبد الله بن
الزبير وعبد الله بن عمرو
ابن العاص هكذا قال أحمد
ابن حنبل وسائر المحدثين
وغيرهم وقيل لاحمد
فان مسعود قال هو ليس

الضرورة والبلوى اذا الحار بربط فى الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضائق
فتكون الضرورة فيها أشد فالحار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بظاهرة سوره ولا فى عدم
الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقي امره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لانه
حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور ااحتمالا (قوله وهو امابن آيتين او ثراءتين)
يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجرو والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم فان الاولى تقتضى
مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجرح محمول على الجوار وان كان عطف على
المغسول توفيقا بين القراءتين كفى قولهم جرح ضرب خرب وماء شرب بارد وقول زهير
لعب الريح ما وغيرها * بعدى سوا فى المور والقطر
فان القطر معطوف على سوا فى الجرو بالجوار وقول الفرزق

فهل أنت ان ماتت انا نذرا كى * الى آل بسطام بن قيس فخطب

بخفض حاطب على الجوار مع عطفه على ركب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمع بين
القراءتين كفى قوله * يذهبن فى نجد وغورا عائرا * على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب
شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه
أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا أن المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقربنة قوله الى
الكعبين اذا المسح لم يضرب له غاية فى الشعر ع فيكون من قبيل المشاكلة كفى قوله * قلت اطبخولى
جبة وقميصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذا الرجل مظنة الاسراف بصب الماء
عليها فعطف على المسح لانه لا يمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم

الجواب عنه (قوله كقراءتى النصب والجراخ) قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا
لتقيض حكم الآخر ولا تناقض بين الاصابة والاسالة كما يشير اليه فلا تعارض بين القراءتين والجواب
ان قراءة الجرح تقييد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تقييد عدم جوازها بالتعارض بهذا
الاعتبار ظاهر (قوله فان الاولى تقتضى مسح الرجل) قيل لخفض محمول على لبس الخف والنصب
على التعرى عنه وفيه بحث لان كونه مضمي الى الكعبين يتنافيه فان المسح لم يضرب له غاية فى الشريعة
(قوله وماء شرب) الشرب القربة (قوله لعب الريح) البيت من الكامل والجزء الاول والثانى سالمة
والعروض مجزوء والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون محزوز يقال سفت الرمح التراب اذا أذرت
والمدرا العبار المنبس بالريح (قوله والوجه فى القراءتين الخ) يخالف ما ذكره فى شرح الكشاف حيث
قال وأقرب ما قيل فى ايجاب غسل الأرجل ان قراءة النصب توجب الغسل لانه لا مجال للعطف على محل
الجرح والمجروح مع الالباس فوجب حمل قراءة الجرح عليه بطريق المشاكلة أو الجرح على الجوار لا تنفاه
الالباس بضره الغاية أو بتقدير فاصحوا بارجلكم مراد به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على الاقتصاد
أو بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا للاختلاف القراءتين (قوله اذا المسح لم يضرب له الخ) فيه بحث

منهم قال البيهقي لانه تقدمت وفاته وهو لا عاشوا طويلا متى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شئ قيل هو قول العبادلة أو فطلبهم
ويأخذون بن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسلمين بعبد الله وهم نحو ما تبين وعشرين وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود
أخذ العبادلة الأربعة وأخرج ابن العاص فغلط ظاهر نعت عليه لئلا يفتخر به انتهى ورده المحقق ابن الهمام رحه الله بان سبب غلبه لفظ
العبادلة فى بعض من سمي بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع أنهم نحو ما تبين رجلا ليس الا ما يؤثر عنهم من العلم وان مسعود أعلمهم

والمخاص امامن قبل الحكم او الهل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمه المدعى بين المدعيين اوبان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي مرض آخروا لكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب (اي السهو) بدليل اقترانه به) اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفي الثانية ضد العقد) اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية بما يتخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كاذ كرفي المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى يقتضى المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن (فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يتخلو عن الفائدة ٤٤ كقوله تعالى لا يسعكمون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فارجعوا

غسل الخفيف فاشبه بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حصل على ذلك لما شتم من أن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحاً وزيادةً إذ لا سالة بدون الاصابة وأن المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنده تخفيفاً في ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقته للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعني قد اعتبرت في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى التعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحادهما اما الاول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتاً باحد الدليلين وبعضها منفيًا بالآخر كقسمه المدعى بين المدعيين بحجتهم ما وثابهم ما التغير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى فوجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب أي القصد والثانية فوجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذا فائدة اليمين المشروعة لتحقيق البر والصديق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي فوجها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ثم فسرها الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطيها عشرة ساكنين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويضيقه معنى الايتين واحداً لاننا لنسب ان المسح لا غاية له لان الحكم الشرعي لا يعلم كيفية ركبته الا بالشرع فينتهي الى ما أنها ما

المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اوبالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس (والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى) اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية على كسب

وهو

القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو ولا يكون

التعارض واقعاً لكن ما قلنا ان من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجردى على معناه الحقيقي وايضاً الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخرى بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيا وما على مذهبنا فان اللغو جاء بمعنىين فيحمل في كل موضع على ما هو المتيقن به ويحمل على ما هو المتيقن به من الدنيا وما على الاخرى (واقول لا تعارض هنا واللغو في صورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان في المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستتر بالكفارة لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة) وهذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الايتين واحد وهو السهو واما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الآية الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان في المنعقدة الذي يدع الديار بلاقع أهني اليمين الفاجرة بل اللاتق أن يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخرى وبنه لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله

فكفارة لا يدل على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لأن معنى الكفارة الستارة أي الإثم الحاصل بالمنعقدة يستتر بالكفارة الآية الثانية
 ولت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فإنه دفع التعارض وثبت الحكم على وفق
 مذهبناه وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المختص من قبل المحل (فبان يحمل على تغير المحل كقوله تعالى ولا تقر بوهن
 حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

ولفظ عبد الله إذا أطلق عند
 الحدتين: انصرف اليه
 فكان اعتباره من معنى
 لفظ العبادة أولى من
 الباقيين ولو سلم فلا
 مشاحة في وضع اللفاظ
 (قوله كافي هـ رية الخ)
 قال الشيخ علاء الدين
 لا نسلم انه لم يكن فقيها بل كان
 فقيها ولم يعلم شيئا من
 اسباب الاجتهاد وقد كان
 يفتى في زمن الصحابة
 وما كان يفتى في ذلك
 الزمان الا الفقيه المجتهد
 وقد عمل أبو حنيفة
 رحمه الله بخبره في الصائم
 اذا أكل أو شرب ناسيا
 وان كان مجالفا للقياس
 وقال لولا الزاوية انقلت
 بالقياس واحتج في
 مواضع كثيرة مثل تقدير
 الحيض وغيره بذهب
 آسن بن مالك مقلدا له فما
 ظنك بابي هريرة مع كونه
 أعلى منه درجة في العلم
 انتهى وهم في عصف
 أصحابنا ثلاثة منهم ابن
 مسعود وفي عرف غيرهم
 أربعة منهم ابن الزبير
 وابن عمرو بن العاص

وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
 فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
 ضرورة لان العقد بظا الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد
 الحكيمين بالأخر بخلاف عزم القلب فإنه سبب للعقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
 انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى
 ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فإنه من مختصات الفقهاء الثاني
 أن اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الاخرى به اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في
 المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالثة
 ان الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق
 الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر وذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين
 هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا
 في اللغو فالآية الاولى أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها لا اثباتا فلا تعارض
 أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى
 وأثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة وقصر
 المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
 لا مؤاخذة أصلا لان المصنف رحمه الله جعل المؤاخذة الثانية أيضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة

الشرع اليه (قوله والعقد مجمل) فيه بحث لان العقد في القصد مجاز لاقتضاء القرينة الى الربط فليس
 مجالا ولئن سلم فطلقه لا عقد اليمين كذا في فصول البسائع (قوله وفيه نظرا الخ) أوجب عنه بان
 العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف الشرع صارا حقيقة شرعية في قوله يكون له
 حكم في المستقبل لا ريبا بينهما على ما قاله المصنف ويستدل عليه بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا
 بالعقود اذ لا يصح الامر بالايقان الا ما حكم في المستقبل وهي اذن في هذا حقيقة شرعية وهي في الشريعة
 كالحقيقة اللغوية لا يضار ان غيرها لا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون
 مر جوا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا يجاز هناك لا يقال ارتكابه لدفع التعارض جائزا لاننا نقول لما
 اندفع من غير ارتكاب المجاز فلا ضرورة (قوله ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى) أوجب عنه بان المراد
 بالوجه الثاني ان المؤاخذة ههنا الاطلاق يراد بها الاجزئية لان دار الجزاء هي دار الآخرة وقد اقترن
 النكسب بها فدل على ان المراد المؤاخذة في الآخرة ولا دليل على كونها المؤاخذة الدنيوية اذ لا عبرة
 بالقصد وعدمه في وجوب الكفارات كافي القتل والظهار فكذا ههنا فلا يصار اليها عند عدم الدليل
 ثم لاشك ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة على ما صرح في التفسير
 الرابع (قوله ورد بان سوق الثانية الخ) أوجب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية حينئذ

دون ابن مسعود (قوله ان خالف جميع الاقضية الخ) اعلم ان اشتراط فقه الروي في قبول الخبر ينقل عن أئمتنا الثلاثة وغيرهم من
 السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله
 وعن الرسول فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم وخبر معبد بن وابصة الجهني في القهقهة وقد قيل عمر رضي الله عنه

قبلة التحقير يوجب اطلاق بعد الطهر وقبل الاغتسال وبالشد يدنو جنب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التحقير على العشرة والمشد على الاقل وانما يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتسا كذا الطهارة (واما الثالث) أي المخلص من قبيل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون ٤٦ الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنعين أحدهما محرم والاخر مباح

انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم أوجب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة أي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وسستره اطعام عشرة مساكين الى آخرة واعلم ان اللاتق ينظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا أن يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو أو فيما عدا ثم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذا اختلف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فتعدا القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما أو باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الخنث (قوله قبلة التحقير) أي قراءة يطهرن بتحقيق الطاء والهاء فوجب حل القران بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولنا بفهم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية بالحل بما يجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التحقير حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأقوهن فاتفق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التحقير فجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القران عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية ليبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بان تفعل قد يجبي بمعنى فعمل كتبكبروتهم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التحقير اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه ترضان أي صرن أهلا للصلاة وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة صرنا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة في مادون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتحقير أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدول عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هي حكم شرعي

يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ أي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك (وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الطهارة بعده ناسخا) ويبانه انما لان سلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد في الزمان الماضي دلل على شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيسلم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام

تكرار الاول في المنطوق وان تعارفا في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار (قوله والتحقيق ان اطلاق الخ) قيل هذا شبهة على المذهبين لان في حقه لمذهب الشافعي وقد سبق ان القول بعموم الفعل المنفي ضعيف (قوله انما يكون الخ) فيه منع اذ ينهى أيضا فيما دونها بمعنى وقت يسع الغسل والتعريفة الا بان يراد بالاغتسال حقيقة أو حكما (قوله وما ذكره الشافعي) من انه لا يجوز الوطء الا بعد الاغتسال والغسل وان يطهره فحجوز على الاغتسال مجازا وفيه

الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبطله فانه لا يعاقب بالاغتسال به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شأن له اذا ورد المحرم فقد غير الامم المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران وأما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد

فان دفع الايراد المذکور بهذا التفرير فنقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عينا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكره
وقد قال فخر الاسلام هذا أي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا ولنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا سدى
في شيء من الزمان وانما هذا أي كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شر بعثنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت ان اباحه المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التفرير في التوراة فلم يبق
الاعتماد والثوق على شيء من الشرائع قطهرا لابيحة بالمعنى المذکور وهو عدم العقاب على الاباحه به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فتغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء اعلى الاباحه فان ارادوا الاباحه ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم
العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الخطرفان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فتغير معلوم وان

ارادوا العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله
تعالى وما كنا بمعذبين
حتى نبعث رسولا وقوله
تعالى وخلقنا لكم ما في
الارض جميعا وعند
الاشعري على الوقف
ففسر الوقف قارة بعدم
الحكم وهذا باطل لانه اما
ممنوع من الله عن الانتفاع
به أو ليس ممنوع والاول
حظر والثاني اباحه ولا
خروج عن التقيضين
وأجاب في المحصول عن
هذا بان المباح هو الذي
اعلم الشارع فاعله او دل
على أنه لا حرج عليه في
الفعل والترك وهذا الجواب
ليس بشيء لان الخلاف في
شيء لم يعلم الشارع بالخرج
في فعله وتركه وعدمه

ثبت بقوله تعالى خلقنا لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المفروضين أعني المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أي المحرم انما يكون ناسخا لابيحة الاصلية ان قد ورد
أي ان كان قد ورد أو على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم
والمبيح دليل شرعي دال على اباحه جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح
والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد ورد وهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه
النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس تمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا
بعد ورود النصوص الدالة على اباحه جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح
الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحه الاشياء وهو ليس بالازم وبالجملة المعترف في النسخ كون الحكم شرعيا عند
ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحه الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله
عينا بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا فان تكرار التغيير زيادة
على نفس التغير فلا يثبت بالاشك (قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) اشارة الى مسئله
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكرها وهاقلت
المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان اباحه قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو
نظرا لان محبيه يفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجاز ابعدهم الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا
والحقيقة مهجورة وليس فليس (قوله ثبت بقوله تعالى خلقنا لكم ما في الارض جميعا) فانه يدل على
اباحه جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ما ليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلقنا لكم
لكل كذا كوفي تفسير القاضي لا كل واحد لكل لاننا نقول خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع
يعني كل فرد لا يعني مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حققوا في بحث الفاظ العموم (قوله لو
ثبت تقدم هذه الآية) يمكن أن يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها
فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبت اباحه الشرعية في الكل وتكرار النسخ

فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدمه الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف
في هذا وقد فسّر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أو لان كان حكم فلا تعلم انه حظر أو اباحه اما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فباطل
لانا تعلم ان عند الله تعالى حكما ما لم يمنع أو بعده واما انه لا تعلم ان الحكم حظر أو اباحه فحق فالحق عندنا اننا لا تعلم ان الحكم عند الله
تعالى الحظر أو الاباحه ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعله انه لا خلاف بين من يقول اننا لا تعلم ان الحكم عند الله الحظر أو الاباحه وبين
من يقول بالاباحه اذ لا معنى للاباحه الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا تعلم ان الحكم أيهما

حديث حمل ابن مالك في الجنين وقضى به بالديه بغيره وخبر الضحالك بن خراحم في توريث المرأة من دية زوجها وقال كدنا ان نقضى برأينا
وقيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب الى اشتراط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس عيسى بن أبان من أصحابنا وتابعه
القاضي ابو زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي والشيخ أبو الفضل الكرماني وأكثر المتأخرين وخرجوا عليه
حديث المصراة وذهب الشيخ الإمام أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا الى عدم اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم

يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام أبو اليسر البزدوي واليه مال أكثر العلماء إلا أن التغيير من الزاوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوماً والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدل لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلم أنهم باللسان تمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم إياه وعدالته سم وتقويمه يدفع ثمة الزيادة

القياس الصحيح معتذر فيجب القبول كإسلا يتوقف العمل بالأخبار وأما ترك أصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتمدوا عليه بمثل ما اعتمدى عليكم والسنة المشهورة في إيجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان موسرا الحديث والاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند قنوت العيين وتعذر الرد لالفقهاء فقه الراوي (قوله كان مستقبضا) ذهب إلى جواز جهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيجوز أن يغير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ النقل بالمعنى إنما

الندب أو الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجده دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسئلة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة فإن كان اضطرابها كالتنفس ونحوه فهو ليس بمنوع الاعتدال من جواز تكليف المحال وإن كان اختياريًا كما كل القواعد حكيمه إلا بحدود هندية بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رجعهم الله والحرمية عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصيرفي ومحمل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فإما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليهما فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فمندوب وتركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسئلة تورد في أصول الشافعية والاشاعرة على الترتيل إلى مذهب المعتزلة فإن للعقل حكما بالحسن والقبح والأفعال قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الأحكام إذا تقرر هذا فيقال على المبيح إن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا يحكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدلت بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي إباحته له تخصيصا لمقصود خلقه وما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض لجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه ربها خلقه فبما يشبهه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عبث ويقال على المحرم إن أردت حكم الشارع بالحرمية في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا يحرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع بما طل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان

حقيقته وإن كانت مقارنه تخص من عمومهما ليس بمباح ويبقى الثاني على الإباحة الشرعية (قوله الأ عند من يجوز تكليف المحال الخ) إشارة إلى أن مراد المصنف بقوله اتفاقا اتفاق الأكثرين وهم الذين لا يجوزون تكليفه (قوله بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه) قيل إن الله تعالى خلق طائبا ومطوبا ولم يمنع الطالب من المطوب فهو إذن والمطوب ليس بملك غير خالق الطالب والمطوب حتى يكون الأصل فيه حرمان التصرف (قوله والحل بأنه الخ) قيل عليه ما يصبر عليه فيثاب به يجب أن يكون محرما عليه ولا يخفى أن كونه محرما عليه لا يثبت إلا بالدليل يقتضيه وحيث لا دليل للإحرمية فلا نوب على الصبر وأما قوله ملك الغير فقد عرفت جوابه (قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين) الآية قيل التعذيب قبل البعثة محال لأن أول المكلفين آدم عليه الصلاة والسلام فلا فائدة في نفيه إذ لا مكلف قبله حتى يقيد في حقه نفي التعذيب قبل البعث وأجيب بأن قبل آدم قوما مكلفين يسمى الجان ابن الجان وبأن في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح أن المراد في حق كل قوم بينهم لكن فيه بحث لأن المراد بما في الآية العذاب

يحقق بقدر فهم المعنى فينتقل إلى حد ذاته شبهة زائدة وبالجملة نشاهد في غير الفقيه من تصور فهمه مما يحبط أعماله أمور لا تخصي وما قيل إنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ ولهذا نجد في كثير من الأحاديث مثل الراوي مردود بما ذكره بأن النقل بالمعنى لا يضر في العدالة وترديد الراوي فيما يشبهه لعله لا يترامه النقل باللفظ في هذا المقام أو لأنه أهمل في عدم تحوير النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك

لا ينافي استغاضة النقل بالمعنى (قوله يخلو عنها القياس الخ) قيل عليه الشبهة في القياس في أمور سقته حكم الاصل وتعليقه في الجملة
وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل والفرع وعورض بأن في خبر الواحد احتمال
السهو والنسيان والغلط والكذب والتأويل والتخصيص والتقييد وقيام المعارض والشبهة في طريقين بوجوب شبهة في كونه خبر
الرسول فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى أصله قلنا علة ٤٩ الحكم التي عند الله كذلك والشبهة

الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم
الحرمة مع عدم قطعاً فان من ملك بحراً لا يترقى وهو في غاية الجود واخذ بمسلكه قطرة من ذلك البحر
لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بان تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم أوجب بان حرمة
التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلاً متنوعة فانها تنبت على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر
مبا بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزّه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لا يدرك
بالعقل حسنه ولا يوجب على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز
الاتقاع خالياً عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة
محمسة أو مقبحة وأما التوقف فقد فرغنا من تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق
بثبوت الحكم أي لا يدرك ان هناك حكماً - لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت
حكم في الجملة أي لا يدرك ان الحكم حظر أو اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما
الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا بتوقف والقول بانه
يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكليف وثانيها ان الحكم قديم عند
الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا
موجب للتوقف سوى التحريم عن تكليف المحال وريبان تجوز بتكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه
ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر وتجوز التكليف
قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن واقبح فلا يصلح الزامه ونالها ان الفعل
اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام باننا لانسلم ان عدم المنع في حكم الله
تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير وجهان وهذا معنى اعلام الشارع
نصاً أو دلالة بانه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض
المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكماً في
الافعال قبل البعثة فينتدب لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز

الدينية كعذاب الاستئصال بدليل انسياق (قوله قلت الحكم الخ) فيه نظر لان الحكم بالخطر يستلزم
جواز العقاب وحيث لا جواز للعقاب بدلالة الآية المذكورة فلا خطر لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم تأمل (قوله جزم بعدم الحكم الخ) أوجب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالخطر
والاباحة لا أصلاً لا ينافيه الحكم بعدم الحكم (قوله أن الحكم قديم عند اشعري) جوابه ان الشارع
نفسه صرح قبل هذا وبعده بان كلام الشيخ ههنا على اصول المعتزلة من ان الحكم للعقل لا على
مذهبه فلا بعد على تقدير كونه كما كان لا يحكمه فيما لا يستقل باذراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد
الشرع أو نقول من انه بعدم الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث فيصح ان يوصف بالعدم لان المنافي للعدم

في الكشاف عنها وما قيل
كبار الصحابة تركوا
القياس بخبر غير المعروف
بالفقه عورض بما أخذوا
بالقياس دون الخبر فان
ابن عباس رضي الله عنه
لما سمع أبا هريرة يروي
توضوا مما مسته النار
قال لو توضأت بما مسه
أ كنت تتوضأ منه ولما
سمعه يروي من حمل
حنازة فليتوضأ قال
أ يلزمنا الوضوء من حمل
العيه لأن ورد على رضي
الله عنه حديث معقل
ابن سنان الاشجعي في
بروع سنين وأشقي
الاشجعية بالقياس وعمرو
حديث فاطمة بنت قيس
وحائشة خيرة ابن عمر رضي
الله عنهم في تعذيب الميت
بيكاه أهله وأبو بكر خبير
المغيرة في ميراث الجسدة
حتى انضم اليه محمد بن
سلمة وعمار بن ياسر
حديث بسرة في نقض
الوضوء بمس الذكر وقال
لا أبالي مسسته أو أنثى
ولما سئل عنه ابن مسعود
وقال فهل أظطعت و ابراهيم

(٧ - تلويح ثالث) التخييف والشعبي ما يروي ان ولداً من ناشري الثلاثة وقال لم انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع
قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد ليس تقدماً للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه أوجب عنه بأنه لو كان عندهم دليل آخر لما
قأله بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن أحمد المايعرعي رحمه الله في كتاب الكشف شرح أصول نفا الاسلام انما انكر والاسباب
فأرضه عن وجود معارض في أوفوات شرط الالهي الا حجاج في حقه فلا يدل على ذلك الاصل كما ان ردهم ببعض ظواهر الكتاب

(ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به يل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم المبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمال النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى في طرفي ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون

تزوج ميمونه وهو حلال مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحلال الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلدهما سواء فيرجح باروى وراوى انه محرم عبد الله ابن عباس ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونه وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

الاتباع خالبا عن اماره المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحريم محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كما كلفوا كه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بان في حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتر كه أو دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتر كه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون خشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غير عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما الله تعالى أم لا فباطل لان العلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى لا يمنع ارتفاقها وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجد في الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الخطر في اذا التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى ان يظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناه على ما فسرهما فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناهيا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل الثاني أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلى ثم الثاني للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والثاني مؤكد والتأسيس خير من التأكيذ وعن عيسى بن ابيان ان الثاني كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد ردل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم الثاني فلذا احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى

وتركه - بعض أنواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا (قوله مثل حديث المصراة) حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا بالابل والغنم فن اتباعها بعد ذلك فهو

هو القدم (قوله فما لا يتصور فيه خلاف) قيل عدم الخلاف بعد ثبوت ازالة الحكم الشرعي في حيز المنع (قوله وفيه نظر الخ) أجب بان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يقضى الى فساد من أحدهما تجوز التوكليف بما لا يطاق والثاني عدم اعتقاد حقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائلين بعدم العقاب والا فالمصنف حل حالهم على الصلاح والشارح على الفساد وكلام من يحمل حال المؤمن على الصلاح أولى وأنت خير بان الحمل على الصلاح فيما يمكن بوجهه واما فيما لا يمكن فلا (قوله وأيضا المثبت الخ) فيه بحث لان مدعى المصنف أولوية المثبت بشرط أن لا يعرف النفي بدليل بل بنا

بغير النظر بن بعد ان يحلها ان رضيا أهسكها وان سخطها ردها وصاعا من قمر قال الشيخ تقي الدين فالمثبت ابن دقيق العيد الصحيح في ضبطه ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزن لاتركوها منهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم ممنوعا على المفعولية قال والمصراة هي التي تربط احلالها ليجتمع اللبن (قوله بغير النظرين) أي نظر امسك أو رد لصاحبه (قوله لظنهم المشترى سمينة) والصواب ما ذكره في الكشاف غيره من ان المراد من النصيب به في الحديث

وأنفقوا على أنه لم يكن في الحل الأصلي فالخلاق في أنه كان في الأحرام أو في الحل الذي بعد الأحرام فمعنى أنه تزوجها في الأحرام أنه لم يتغير
الأحرام بعد ومعنى أنه تزوجها في الحل الذي بعد الأحرام أن الأحرام تغير إلى الحل فالأول نافي والثاني مثبت لكن الأحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالإثبات فرجحنأ بالروى وهو ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (وتحوا عتقت بريرة وزوجها حرمثت واعتقت
وزوجها عبد نافي وهذا النبي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النبي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامه التي زوجها
حزادا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا لشافعي رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حروى ايها اعتقت وزوجها عبد
فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا نافي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (واذا أخبر بطهارة
أولى) هذا نظير النبي المأثوم نجاسته فالطهارة وان كان نفيها لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسئل فان بين وجه دليبه كان كالإثبات
وان لم يبين فالنجاسة الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الأصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك
عيانا بان يسئل الاناء بما السماء أو بالماء الجاري وملاؤه باحد هما ولم يغيب عنه أصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء
والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الإثبات

وعلى هذا الأصل يتفرع
الشهادة على النبي وأما
في القياس عطف على
قوله في الكتاب والسنة
ومعناه اذا تعارض
قياسان (فلا يحتمل على
النسخ وقول الصحابي
فيما يدرك بالقياس
كالقياس في أخذ باهما
شاء) من القياسين وكذا
بأخذ باهما شاء من قول
الصحابي والقياس (بعد
شهادة قلبه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط
النصان حتى يعمل
بعده بظاهر الحال اذ في
الاول) أي في تعارض
النصين (انما يقع

فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساوي وان احتمل للاهين ينظر ليتبين الاهم وعلى هذا
الأصل الذي ذكره في باب الرواية تتفرع الشهادة على النبي بان يتساوى الثاني والمثبت ان علم ان النبي
بدليل و بعدم المثبت ان علم ان النبي بحسب الأصل والاي ينظر فيه ليتبين (قوله) وانفقوا على أنه لم يكن في
الحل الا على كانه يريد اتفاق الفريقين والافتقار وروى ان النبي عليه الصلاة والسلام بعث أبارافع
مولاه ورجل من الانصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان
يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ اذ لا مدخل
للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) بعد شهادة قلبه (أي قلب طالب الحكم من هو بصدده معرفته
وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يفيضان جهة في حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك
به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله) فكل واحد) يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى
المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في

على العدم الأصلي وهذا الدليل يقيد أولوية المثبت مطبقا فلا ينطبق على ذلك المدعى (قوله) كانه يريد
اتفاق الفريقين) اشارة الى احتمال آخر وهو أن يريد اتفاق عامتهم وقديقال هذه الرواية غير ثابتة حتى
لم يقل بها أحد الفريقين فلم يعتبرها ثم على تقدير ثبوتها فالنافي من قال انه عليه السلام تزوجها وهو حلال
لان الحل ادراك أصل فدعوى الاحلال معناها انه لم يتغير الحل الأصلي والمثبت من قال انه عليه السلام
محرم ولا عمل المصنف كون رواية الحل مثبتا ورواية الاحرام نافية بقوله فانه انفق على أنه لم يكن في الحل
الأصلي (قوله) ولقلب المؤمن نور) تلميح الى قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحد هما مع الجهل وهما) أي في القياسين (ليس) أي التعارض (الجهل
محض لانه) أي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة (في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى
المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل له في حق العمل

جمع اللبن في الضرع بالشدة وترك الحلب مدة ليتخين المشتري اها غزيرة اللبن يقال صربت الماء وصر به اذا جمعه ولكن في الكلام
الشيخ تقي الدين ماوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم ففهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من
عداه الى كل حيوان ما كوال اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنة فتقويت المقصود الذي ظنه المشتري بالخديعة موجب للخيار انتهى فان
قيل ردها الحديث لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه التزاع اوجب بأن مخالفة له الا نافي صحة الرد لمخالفة
لجميع الاقيسة كان الرد بمخالفة احدى الأدلة الثلاثة لا ينافي الرد لمخالفة الاخرى وقد يقال ان هذه الصور ليست من ضمان
العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا
للمشتري فيثبت فيها الضمان قياسا على صورة صريح العدوان (قوله) وأما المجهول هو الذي لا يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي

فصل ما يقع به الترجيح فعليه استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متناوسندا) أما المتن فتكثر جميع النص على الظاهر والمفصّل على النص والحكم على المفسر والحقيقة على الجواز والصرح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء. وأما السند فتكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفاً بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليه ٥٢ نصوصاً بما عرف مما عرف إيماناً وما عرف إيماناً فبعضه أولى من البعض ثم

ما عرف إيماناً أولى مما عرف بالمناسبة وأيضاً ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه أولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الأقسام أولى من المفسر وقاسم المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك (والذي ذكره في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة الأثر) أي قوة التأثير

حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعاً لجواز النسخ (قوله فصل ما يقع به الترجيح) كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الأخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مرود فالأول أكثر ترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقهاء الراوي وفي الرواية أكثر ترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي أكثر ترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما إذا قال أحد ههنا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه أكثر ترجيح ما يثبت انكاره وإبته على ما ثبت والثالث أكثر ترجيح الخطر على الإباحة والرابع أكثر ترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق فيه وكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علمته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله ههنا إلى بعض ما يقع بحسب العلة أكثر ترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليه بالإيمان ثم في الإيمان يرجح ما يقيد ظناً أو أقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإيمان مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام ثم لا يخفى أن الرجح تأثر العين ثم

نعاني (قوله في النص والاجماع) فيه بحث وهو أن كذا المصنف يشير إلى أن الترجيح إنما يكون في الكتاب والسنة متناوسندا وقول الشارح صريح في أنه يكون في الاجماع أيضاً متناوسندا وأنه يكون في النصوص متناوسندا وحكماً واعتباراً أمر خارج فقل الترجيح بالحكم يرجح الخطر على الإباحة والترجيح بأمر خارج ترجح ما يوافق القياس على ما لا يوافق فيه وأنما خبر بيان الترجيح بالخطر والإباحة إنما هو ترجيح بالمتن المشتمل على النهي والأمر. قول المصنف (ثم ما عرف إيماناً الخ) قال في فصول البدائع فيه بحث لأنه يفترق رأياً إلا أن يريد مجردة أولى من مجردة لأنه منطوق أما إذا اجتمعا فسلك واحد قول المصنف (وهذا أولى من عكسه) أي ما عرف بالاجماع تأثير جنسه في نوعه أولى مما عرف تأثير نوعه في جنسه ووجهه أن الحكم أصل المقصود كما سيجي وعكسه ابن الحاجب قال القاضي في تعليقه لأن العلة هي العمدة في التعدي فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى وفيه بحث لأن تأثير العلة استلزامها واستلزام جنسها بنوع الحكم لا يقتضي استلزام عينها لأنه ملزوم والمزوم فتكون مؤثرة كلاهما وبعضاً وذلك أقوى من استلزام عينها إذ لا يلزم منه استلزام جنسها وأيضاً لزوم الجنس لزوم لازم المقصود ولا يلزم من لزوم اللازم لزوم الملزوم فلا يتم التقريب ههنا قلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف بجنس الحكم قلت نعم لولا ترتيب الحكم على دفعه في الجملة (قوله بحسب أصله وفرعه أو علمته أو أمر خارج الأول) كتقدم قطع الأصل على غيره والثاني كتقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة والثالث كتقدم ما العلة فيه قطعية على ما هي فيه ظنية الرابع كتقدم ما يوافق عمل أهل المدينة أو الأئمة الأربعة على غيره (قوله ثم لا يخفى

رواه ولم يعرف عدلته ولا فسقه ولا طول صحبته فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة على ما هو المذهب عندنا واختاره الأصوليون فقيدروا أنه سئل أنس بن مالك هل بقي أحد

من الصحابة غيرك فقال بقي أعراب رواه وأما أصحابه فقد انقرضوا لأن اسم الصحبة بحسب أصل اللغة وإن انطلق على من صحبه ولو ساعة ولكن التعارف خصه من كثرت صحبته وطالت ملازمته كما صحب الراي والحديث وأصحاب ابن مسعود وابن عباس وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عندنا من السلف وجاهلهم اختلفت عدالتهم بتعديل الله إياهم وثباته عليهم وتعديل رسوله وشهادته لهم في آيات من القرآن وأجاديث كثيرة وأي تعديل يعادله

(كأمر في القياس والاستحسان وكأفي في مسألة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول برن مائة مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي فحشه حرة
 وقلنا هذا نكاح عملكه العبد باذن مولاه اذ ادفع اليه مهورا يصلح للحرة وللامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا)
 أي قياسا أقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله (اذ زيادة تحمل حل العبد على حل الحر قلب المشروع

أم أي جرح وقد حقاومه فواصة بن معبد بن عبيدومعقل بن سنان بن اشجع ٥٣ وسامه بن المحبق بن بليدوان كان

لهم شرف ادرال ورؤية
 ورواية لا يعدون من
 الصحابة خلافا لعامة
 اصحاب الحديث وبعض
 اصحاب الشافعي (قوله
 كحديث معقل) روى أن
 ابن مسعود رضي الله
 عنه سئل عن تزوج
 امرأة ولم يسم لها مهرا
 حتى مات عنها فلم يجب
 شهر أو كان السائل يتردد
 اليه ثم قال بعد شهر
 اجتهد فيه رأي فان يك
 صوابا فن الله تعالى وان
 ين خطا فن ابن أم عبد
 وفي رواية غني ومن
 الشيطان والله ورسوله
 منه بريتان أرى لها
 مهر مثل نساءها الا وكس
 ولا شطط أي ولا نقص
 ولا تجاوزا فسد فقام
 معقل بن سنان
 الاشجعي وأبو الجراح
 صاحب رواية الاشجعيين
 وقال تشهدان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قضى
 في بروع بنت واشقى
 الاشجعية من رواس
 ابن كاذب بمثل قضاة
 هذا وقد كان هلال بن

النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من
 اعتبار بيان العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
 ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتحكيم المركب من تأثير النوع
 في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في
 النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب
 الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر
 بانأمل في المباحث السابقة إلا أنه قد حرت عادة القوم بذلك كما مر وأربعه مما يقع به ترجيح القياس وهي
 قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وأكثره الاصول ولعكس (قوله كأمر في القياس والاستحسان) من أن
 الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا للتأثير اذا عبرة للتأثير وقوته دون الموضوع أو
 الخفاء لان القياس انما صار حجة بانما تأثيرا فتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
 فانها لم تصر حجة بالعلة للتحتمل باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وإنما اشترط
 العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة إنما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان تزوج من جميع
 ما يتقدم فيه الحرمة فعدل والا فلا (قوله وكأفي مسألة طول الحرة) أي الغنى والقدرة على تزوج الحرة
 والاصل الطول على الحرة أي الفضل فانسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول
 فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامه عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحت حرة الجامع
 ارقاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة ونشئ الغنى أي
 الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة
 فانه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على
 أمة فانه يبقى نكاح الامه لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالزنى يبقى مع الاسلام اذ ليس
 للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامه مع طول الحرة نكاح عملكه العبد فيملكه الحر كسائر النكحة
 التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا من الارفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي أن
 يكون أثرها في الاطلاق والانساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرفق من اوصاف التقضان فينبغي أن
 يكون أثره في المنع والتضييق فانساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز
 له نكاح الامه مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة

ان راجح الخ) كانه أشار الى ان عدم تعرض المصنف لتأثير العين في قوله وأيضا ما يعرف بالاجماع تأثير
 نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع تأثير عين علة في عين حكم فذلك مما
 لا قياس فيه بل هو حكم خاص في قصة خاصة لا يتجاوزها (قوله من ان الاستحسان لقوة اثره الخ) الظاهر
 ان يقال من ان كلام من القياس والاستحسان انما يقدم على الآخر لقوة أثره لان التقدم لقوة الاثر

حرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك سرور لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاة رسول
 الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لم يظهر من هذا قول ابن مسعود رواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها لم يسر لموافقها (قوله وروى عن علي رضي
 الله عنه الخ) وقال سيبا الميراث وذلك لخالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب لمقاتلته
 عوضا كالمطلقة قبل الدخول بها وجعل الزاى أرى من رواية مثل هذا المجهول قال في الكشف روى عن ابن مسعود وقيل انما رده
 لمذهب نقره وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه روى اسماء بن الحكم الفزاري السكوني عنه رضي الله عنه

وتضييع الماء بالعزل باذن الحره يجوز فالارقاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو اطرب به ونكاح الامه لمن له نسيه جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكافي نكاح الامه الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمع ما يصير كالسكر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامه المسومة وقتنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما هو وأيضاً هو دين يصح معه للحر ٥٤

المشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الازبع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح الجوسية للسكران دون المسلم (قوله وتضييع الماء) اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي هو اهلاك حكمادون تضييع الماء بالعزل لانه اطلاق حقيقة اذ في الارقاق انما تزول صفة الحر به مع أنه امر ربما يرجي زواله بالعق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق أولى فان قيل هذا امتناع من اكتساب سبب الجود وفي الارقاق مباشرة السبب على وجه يفرض الى الأهلاك قلنا في التزوج أيضاً امتناع من إيجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجده منه الرقيق والحر فتزوج الامه امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقاً لانه يتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جوار نكاح الامه له وفيه نظر لان الحر لو كان قادراً على أن يشتري أمه لا يحل له نكاح الامه عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكافي نكاح الامه الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياساً على نكاح الجوسية وعلى ما اذا كان تحت حرة أما الاول فلان الرق أثر في تحريم النكاح في الجملة كافي نكاح الامه على الحره وكذا للسكران كافي نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والسكر بقوى المنع ككفر الجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني

معه للحر المسلم نكاح الحره التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامه التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثران الرق منصف لالحرم) كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا شبهة قلنا انه مال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فاروجب هذان الشبهان التضييع في استحقاق النعم التي تخص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العبد بان يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لاطرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامه مقدمة على الحره لامؤنرة

لا يخص الاستحسان على ما ذكره المصنف فيما سبق (قوله وربما يجاب بان هذا التضييق الخ) قد يدفع هذا الجواب بان رباية الكرامة على الوجه الذي ذكر مؤد الى العود على موضعه بالنقض وهو أن يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر ومظنة الارقاق ليس فوق التضييع وقد ذكر المصنف انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحره (قوله قلنا في التزوج الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الضعف اذ تزوج الامه مع طول الحره ينبغي في الارقاق لا مجرد امتناع من اتحاد صفة الحر به والارقاق يكفي فيه أن لا يكون الماء رقيقاً ثم يرق ولا يحتاج فيه الى أن يكون حراً فالاول في الجواب اننا لانسلم ان العزل امتناع عن اكتساب سبب الجود فقط وانما ذلك يحصل بعدم المباشرة بل تضييع الماء الذي هو سبب وجود انسان آخر (قوله وفيه نظر لان الحر الخ) اجيب بان القادر على شراء امه ان استطاع طول الحره فعدم جواز نكاح الامه بناء على استطاعة طول الحره لا على القدرة على شراء الامه فما الدليل على عدم جواز نكاح الامه وهو مدفوع بان الدليل اقتضاه الى ارقاق الماء مع الغيبة عنه على ان الرواية ثابتة عنه في عدم جوازه كما نقله صاحب الكشف عن التهذيب (قوله سرية) على وزن ذرية بمعنى المرفوقة اما فعلية من السر لانها تسر وطأها على با وضم السين من تغييرات النسب كالسكرى بالضم في النسبة الى الكرس بالسكر وهو الملبس اذ وفعله من السرور قلبت رأؤه الثانية بانها يحصل السرور بها (قوله فاذا اجتمع الرق والسكر الخ) الجواب عنه ان الكفر والرق لما اختلف أثرهما من حيث منع الاول النكاح بحسب الاعتقاد والثاني لنقصان الحال لم يمكن أن يتحداه لبتغاط بل بمنزلة اجتماع علمتين بلاهية اجتماعية كاحداً في عم

قال كنت اذا حسدتني رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخاري ولم يرو عن أسماء بن الحكم الا هذا

الجديد وحديث آخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة يقول أسماء بن الحكم وأخرى الحكم بن أسماء (قوله كحديث فاطمة) قيل عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد بن حنبل واسحاق بن زاهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هؤلاء مذهبهم عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة فلا يلابو يجب كونهم عملاً بحديث فاطمة بل يوازن بقولوا به دليل آخر لاجلهم ولا يثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده

فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كفي الطلاق والقراءة أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدو وأما التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعدد ثنتان وللحرار أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرمة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت مقدمة على الحرمة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضاً تغليباً للحرمة كافي الطلاق والقراءة فيثبت

بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للامة الكتابية اذ لم تكن متأخرة عن الحرمة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الاممة الكتابية اذ لم تكن على الحرمة وقوله كافي الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الاممة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للثنتين عليهما فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكافي نكاح الاممة الكتابية قوله وكافي مسح الرأس ان المسح في التخفيف اقوى اثره من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان

فلما هي من ارفاق الماء مع الاستغناء اذا الضرورة قدرته فبجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياساً على العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذا ان القياسان قويان تأثراً أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان أثر الرق انما هو في التنصيف دون التبريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعاً قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فمن تنصف برقتها كما يتنصف برقة وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا يطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئاً (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حال ثمان حالة الا نفراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فثبت في احدي الجانبين فقط تحقيقاً للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعسير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكاملاً حيث جعل طلاق الامة اثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً يقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطبيقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة اثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء بهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكافي مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض الخلل مع اسكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوحد دون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كافي اركان الصلاة (قوله والايمان) هو في اكثر نسخ بأصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعمين في الايمان بالله تعالى بان يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه اقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعمداً غير متمنوع الى فرض ونقل

هو زوج (قوله بملك النكاح وملك اليمين الخ) ليس المراد انها تحل للمالكين في زمان واحد اذ لا يجتمع ملك اليمين وملك النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انها قد تحل بملك النكاح وقد تحل بملك اليمين بخلاف الحرمة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد أن المسئلة في نكاح الحر الامة الكتابية للتخفيف لا في تزوج الحر اتمته الكتابية كما يدل عليه كلامه (قوله والتشبيه بالطلاق الخ) حاصله ان التشبيه في العمل بالاحتياط وقد يجاب أيضاً بان الطلاق وضع للحرمة لكنها يقتضي حلالاً دفعه فجعل الطلاق ثنتين انما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائداً على النصف اولاً لكونه مقتضياً حلالاً لرفعها لكون ذلك الحل أيضاً زائداً ضمناً فامل (قوله كافي اركان الصلاة) قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقاً ليقض باركان الصلاة والجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست مؤثرة في غيرها والمسح مؤثر في التخفيف مطلقاً فهو اولي بالاعتبار منها بقول المصنف (لا توجب التكرار كافي اركان الصلاة) الكلام في التكرار بطريق النسبة كما لا يرد السجدة الثانية (قوله

الصلاة بل الا كمال ونحن نقول به) أي بالاكمال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعمين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيوع بين عاقد وعاقد الايمان

اختلافهم في ايجاب السكتي دون النقطة وفي نعيم ما الا ان تكون حاملاً وغير ذلك وفي صحيح مسلم عن عمر رضي الله عنه لا تترك كتاباً رتبنا وسنه نبياً بقول امرأه واخرج عنه ابن منصور عنه ما كنا نفي في ديننا شهادة امرأه وفي صحيح مسلم قول عمر بن الخطاب

ونحوها) فان رد الوديعة والمقصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد الوديعة أو المقصوب وكذا لا يجب التعمين في رد المبيع
 بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعمين انه فعله لاجل البر (وكنافع الغصب فانه يقول ما يضمن
 بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا وان كان فيه فضل فهو على المتعدي) أي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مما تلاقى
 الحقيقة تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما تلاقى الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الايمان بالباقية خير من
 الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدي أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار
 الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعني ان اوجبت الضمان لا يلزم الا اهدار كون الممانلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار
 حتى المقصوب منه في المثل بالنكية في الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالا موال كلها
 والصلاة والصوم ونحوهما ووضعت الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أي عدم ايجاب الضمان في انلاف المال المعصوم جائز في الجملة
 (كأنلاف العادل مال الباعى والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه مثل ما اعتدى
 عليكم (و يلزم منه) أي من ايجاب ٥٦ الفضل على المتعدي (نسبه الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد

وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى عنه وقع على الايمان بالفصح جمع عين (قوله ونحوها) كتصدق
 النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية في الطح (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا) وذلك ان
 المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور
 ان منفعة شهر واحد أكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة
 التفاوت في الخطئة من حيث الحيات واللون وهذا معنى المثل تقريرا (قوله ويلزم منه نسبة الجور
 ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب
 بقضاء القاضي وهو نائب الشارع (قوله والثالث التجميع بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف
 أو نوعه) كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبهة فيرجح على تأثير وصف
 الركنية في التمثيل لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة تو كيدوز وم الحكم بذلك
 الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان
 الجهة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهذا قريب من الثاني) أي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون
 يلزم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر
 بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب
 كتصدق النصاب على الفقير) كما اذا باع السيف المحلى فاخذ بعض الثمن في المجلس يقع الحلية ليعين
 عنهما البعض * قول المصنف (ولان الوصف وان قل فانت أصلا بلا بدل) المراد من الوصف هو الفضل على

بالابتداء ان يكون بلا
 واسطة فعل العبد وفيه
 احتراز عن ايجاب
 القيمة فيما لا مثل له
 لان الواجب فيه قيمة
 هبل وهو معلوم عند الله
 تعالى والتفاوت انما يقع
 لغيرنا عن معرفة ذلك
 الواجب فان وقع فيه
 جوره فهو منسوب الى
 العبد أما في مثلنا
 فالتفاوت في نفس ذلك
 الواجب لان المال المتقوم
 لا يماثل المنفعة فلو
 وجب يكون التفاوت
 مضافا الى الشارع وذا
 لا يجوز (أما عدم
 الضمان فمضاف الى

عجزنا عن الدرك) أي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لغيرنا عن درك المثل فان وقع جور
 يكون منسوبا اليه الى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فانت أصلا بلا
 بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في داره الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطلا) وتقديره ان الوصف وهو كون الممانلة تامة
 يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المقصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
 تأخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطلا فالتمت أخيرا أولى (وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم الممانلة) جواب عن قياس الشافعي
 وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع
 القضاء وردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما لاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا
 يسن تثلثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله كن فيسن تثلثه لكثره اعتبار الشارع المسح في التخفيف
 وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كافي سائر التعمينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم
 فرض فيجب تعيينه كالتصا لكثره اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعمين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب
 المتناقع كافي سائر العداوات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بانعقد الخ لكثره
 اعتبار الشارع الممانلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العداوات (وانشئت كثر الاصول وهو قريب من الثاني

والرابع وهو العكس أى العدم ضد العدم) أى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أى مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره كسح الخف فإنه يعكس) فإن كل ما ليس بمسح فإنه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لأن المضمضة متكررة وليست بركن) أى مسح الرأس ركن وكل ما عدا ركن يسن تكراره كساائر الأركان فإنه غير متعكس لأن عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والاشنشاقي ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما وأعلم أنه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لأن المراد بالعكس ماهو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكيفية إذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا يعكس أى لا يصدق كل حيوان انسان وإذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسامه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كالم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فمضى هذا عكسا (وكقولنا

فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كفى سائر المبيعات المتعينة (وينعكس ببدل الصرف والسلم) فإن كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كفى الصرف والسلم) فإنه أولى من قوله كل من ماله مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أى كل من الطعام بين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فمثل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فإنه يشترط التقابض فيه (فإنه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم فى غير الربوى) وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فإنه لا يشترط قبضه

الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسى ماس نوع من هذه الافواع اذا قررته فى مسألة الاوتبين انه امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال المصنف رحمه الله فى الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل بقوة الثبات حيثما تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى (قوله والرابع العكس) معنى الاطرادى العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كفى الحد والمحد وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب المعروف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطبقا (قوله مبيع عين) أى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو عين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو متوقف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لئلا يلزم بيع الكالئى بالكالئى لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا تتعين فى العقود فكان ديننا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون ديننا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع انا من فضة بانه من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفى عند التجار فاذا ربح الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فهما على الاطلاق فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وليس عقبوخ والمقبوض هو رأس المال وليس

تقدير ايجاب الضمان وانما يقوت لالى بدل لانه لا يبقى للمتللف حق فيه لافى الدين والافى الآخرة لوجوبه بحكم الشرع (قوله وهذا اصطلاح متعارف) منهم من جوز ان يراد بالعكس ههنا عكس النقيض المنطوق ليكون كلما يوجد الحكم لم يوجد الوصف هو المراد بالعكس ويكون هذا امر جحالا ان عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كفى قول الشارع وحيثما كل ما هو

(٨ - تلويح ثالث)

وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعلم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته مالم يس كذلك واما كونه أضعف فلان المعتبر فى العلية التأثير ولا اعتبار لعدم الوصف لان الحكم يثبت بعامل شتى فارجح ان تأثير العامل وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم

بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا تترك وما كنا تغير شاهدا على انه كان الدين المعروف والمشهور ووجوب النفقة والسكنى وقول مروان سنا خذنا لى المعنى حكايه اجماع الصحابة اذا الناس اذ ذلك هم الصحابة ورددهم رضى الله عنه بحضورهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان مذهبيهم كذبهم وقد طعن فيه أكبر الصحابة وما كان فادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأه

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات أولى مما كان بالحال أى الترجيح بالوصف الذاتى أولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهتا الفساد والحكمة في صوم رمضان لم يبيته (أى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا) هو يرجح الفساد بكرنه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى وذلك (بالعارضى) وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فاما أن يفسد الكل واما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعى رحمه الله يرجح

الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة بوجوب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامسالك عارضى لان الامسالك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة يجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامسالك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة بوصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصف ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب أمر خارج عنه

بمبيع أحبب وجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قبولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والتمن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع ولا تمته يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الخواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشرط وقبل الشرط والجواب انه لم يملك ههنا المقارنة من غير نراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه أفيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لسلك من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال بوجهين أحدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشئ وحاله لاني مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الاب قلت الكلام فيهما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب

ركن بسن تثلثه لا يصدق عكسه وهو ان كلما بسن تثلثه ليس بركن فان أركان الصلاة لا بسن تثلثها (قوله أحبب وجهين) قيل انما قال أحبب لان فيه ما بنوه عما هو تصديق من تقرير الترجيح بالعكس في مسئلة يبيع الطعام بالطعام وهو قوله بمبيع عين فيشترط قبضه الخ اما في الوجه الاول فلان الحاصل من عدم اشتراط قبض بدله في الاصل واشتراطه في العكس وهو خلاف ما صرح به من عدم اشتراط المبيع واشتراط قبض بدله وأما الثاني فلان مؤداه عدم اشتراط القبض أصلا في الاصل سواء كان قبض قبض المبيع والتمن أو قبض أحد هما واشتراط القبض في الجملة في العكس وهو أيضا خلاف المصرح به وأنت خير بيان مبنى هذين الجوابين اعتبار حذف في وضع المسئلة بان يقال مثلا تقدير قوله فلا يشترط قبض بدله وهذا معنى صحيح يرتبط به الجواب الاول بلا زيادة تكلف الا ان تطبيق عبارة الكتاب على الجواب الثاني تعسف ظاهر (قوله أفيم مجلس العقد) أراد به محل وجود القبض قبل أن يفترقا بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا أو ناما في المجلس أو أغمى عليهم ما ثم تقابضا قبل الافتراق صح العقد كذا في الذخيرة وغيرهما (قوله بوجهين أحدهما ان الحال الخ) فيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجح الذات على الوصف فليس الكلام فيه بل في وصفين أحدهما وصف ذاتى والاخر وصف عارضى كما يدل عليه كلامه الا أتى فالاولى أن يقال في الفرق الذاتى بوجوده بدون الوصف العارضى ولا بوجوده بدون الوصف الذاتى ووجه ترجيح الذات لا بوجودها بل بوجوده على ما يوجد بدون الوصف العارضى (قوله فله حكم العدم الخ) فيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يرجح على العمومية باعتبار الذات فلا يلحق ان قيام الذات

وهائشه وأسامة بن زيد وسعيد بن المسيب وشرح القاضى والشعبي والحسن بن حى والاسود بن يزيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبو اسحاق السبيعي ومروان بن الحكم وابراهيم النخعي والثوري وأحمد بن حنبل وخلق كثير (قوله فيه) أى في بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه أو في حقه وشأنه قال صاحب الكشف اذ لو كان المراد عين النص لتلاه وروى السنة (قوله وقال بعضهم) كالامام أبى جعفر الطحاوى ومن تابعه فان قول عمر رضى الله تعالى عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا تترك كتاب بنار سنة أيضا مجزلة ورفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد الطحاوى والدارقطنى في روايتهم عنه **عن رسول الله صلى الله عليه وسلم**

(وذكر والده أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفايه **بفصل** ومن التراجيح الفاسدة التي ترجح بغلبة الاشياء كقوله) أي كقول الشافعي رجة
الله تعالى في أن الاخ المشتري لا يعتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول
الشهادة وجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في ألف
وصف غير مؤثر ومنها الترجيح يكون الوصف أعم كالظم فإنه يشمل ٥٩ القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذ الترجيح

بالقوة وهو التأثير لا بصورته
ومنها الترجيح بقلة الاجزاء
فان علة ذات جزء أولى من
ذات جزئين ولا اثر له في
*مسئلة يرجح بكثرة الدليل
عند البعض لغلبة الظن
بها) اي لاجل حصول
غلبة الظن بالحكم بسبب
كثرة الدليل (ولان ترك
الاقل أسهل من ترك الكل
أوالاكثر) أي اذا تعارض
الادلة الكثيرة والقليلة
ولا يمكن الجمع بينهما
لامتناع اجتماع الضدين
فاما ان يترك الجميع أو
الاكثرا والاقل وترك
الدليل خلاف الاصل
فتترك الاقل اسهل من ترك
الكل أو الاكثر (لا عند
أبي حنيفة رجه الله تعالى
وأبي يوسف

ذاته أو اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصفي الكثرة
والعبادة للامسالك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال أي الترجيح بالوصف الذاتي
أولى من الترجيح بالوصف العارضى والافكيان ان العبادة حال للامسالك فكذلك الكثرة (قوله) وذكرنا
له) أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه
في المصوب بخياطة أو صبغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المصوب فان كلاما من الوصف الحادث
والاصل متقوم ولا يسيل الى ابطال أحد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنس من فلا بد من عملة
أحد هما بالقيمة فربحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المصوب
منه باعتبار بقاء الصنعة بالمصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل
وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يباحق حدودها تغيير ولا اضافة الى المصوب منه بخلاف المصوب فإنه
نابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده
مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صارها الكفاية ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب
بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن الاخ على العم في العسوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة
اخوة ورجحان العم في حال القرابة به وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا
كثير في باب الميراث (قوله فصل) كاختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميا للامقصود
كذلك ختم ببحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح
بغلبة الاشتباه لا فادته زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فادته
والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتقان على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب
القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الوصف أو يتكثرت حال الوصف أو يقل
اجزؤه وأيضا الوصف مستتب من النص فيكون فرعاً له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الاجازة في الوصف ولا
خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رجه الله

بنفسها في بعض المواضع لا يكون وجهاً لترجيح الترجيح بالذات في جميع المواضع فليست أمثلة (قوله)
ومثله كثير في باب الميراث) أي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لاب أولى من ابن ابن
العم لاب وأم والجد وان عملاً أولى من العم و بنت العم وان سفلت أولى بالثلاثين من الخال والخالة قرص
على هذا (قوله لزيادة فادته) اذ يكثر أحكام الشرع بكثرة الفروع (قوله) ولا خلاف في عدم ترجيح
النص الموجز عن المطب) مع ان التفرد والتعدد صورة انما الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث
لان الخروج عن عهدة التكليف بالتعين أمر مرغوب فيه اجماعاً وفي الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك
فالاولى أن يحمل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد
فيما يقول به باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فان هذا
من ذلك (قوله بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام) يعني فكيف يعكس عام ههنا ويمكن أن يجاب

ان لها النفقة والسكنى
(قوله الذي انافيه)
والحديث صحيح مشهور
تضمنه الصحاح وتلقته
الامة بالقبول ولا يعارضه
ما روى عنه صلى الله عليه
وسلم مثل أمي كمثل مطر
لا يدري أوله خير أم آخره
فانه غير ثابت ولو صح

فيكون ذلك لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغي والطغيان لا باعتبار التمكن في الصدق والاستقرار على امر اسم
الدين والسيرة العادلة والصلاح المبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتاوى والآراء يدور في مراتب
متفاوتة بحسب حال الراوي فاعلام المتواتر الذي يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم
المشهور الذي يفيد علم الظمان بثبته ويحتمل احتمالاً لا يكون حججاً ومقابله المستنكر الذي على عكسه يفيدوهم الجحيم ثم خبر

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر في وجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في
التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل ٦٠ الارث ثابتا واللازم منتمف (خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الاخير)

أى في ابن عم هو أخ لام فانه
راجح عند ابن مسعود
رضي الله عنه على ابن عم
ليس كذلك أى يستحق
جميع الميراث ويحجب
الاخر (بخلاف الاخ
لاب وأم فانه يرجح على
الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة) أى جهة
الاخوة لام (تابعة للاولى)
أى للاخوة لاب (والخير
متخذ) أى خير القرابة
متعد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما
اخوة (فيحصل بهما)
أى بالاخوة لاب والاخوة
لام (هيئة اجتماعية
بخلاف الاوليين) فيصير
مجموع الاخوة قرابة
واحدة قوية فيرجح على
الاضعف (فلا يرجح بكثرة

تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقوم الكلام انما هو على تقدير تساوى الوصفين في التأنيرو
الملائمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند
تأنيرو أحدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر أكثر وأعم أو أبسط ثم لا يخفى ان في
قوله هاتذات جزء تسامحا اذا لا تر كيب من أقل من جزأين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحد الاجزله (قوله لهما ان كل دليل) يعنى ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل
لا بما هو مستقل بانه تأنيرو ان تقوى الشئ انما يكون بصفة توجب في ذاته ويكون تبعاً له وأما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيساقط
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوى وجود الغير وعدمه ورجحاً يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن
لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وهو موجبا
لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضى الله عنه في الاخير) وهو ما اذا ترك ابن عم أحدهما أخ له من ام
بان تزوج عمه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانها استويا في قرابة الاب وقد
ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها انما لا تستبد بالتعصيب فيكون
مثل الاخ لام وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فانه ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند

عنه بان رجحان الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالاقاط الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود به ليس الدلالة بل افادة حكم في
الفرع والاعم أفيد وقد يجب أيضا بان اسقاط الدليل خلاف الاصل فالاصل تعليقه وذلك في النصين
ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعام بالكيفية اما كل من العلتين فيسقط الاخرى فان نقل فائدته
بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن اطلاقها فيتناولها بتناول احتمال والاصل المحقق
عدم الشمول (قوله ولقائل ان يقول الخ) قد يجب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما أثر
فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة الاثر وثباته على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان غلبة
الاشتباه وما بعدها ليست من الاثر في شئ وما لا اثر له لا عبرة له أصلا وتوجهها لان ما لم يتعبر في أصل العلية
لا اثره في الاصلحية وبالجملة ليست العبرة الا لكون الوصف مؤثرا أو ملامها ولا اثر للترجيح بغلبة
الاشتباه وما بعدها في افادة شئ من زيادة الظن (قوله ورجح يقال الخ) قيل هذا مدفوع بان كل دليل
يؤثر في اثبات المدلول كانه ليس معه غيره وليس المدلول متعلق بالجميع حتى يكون له هيئة الاجتماعية
تأنيرو في القوة وكونه موافقا للدليل آخرون كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بمخالفته
لدليل الخصم قال المصنف (على عدم ترجيح ابن عم هو زوج) يعنى ماتت امرأه وتركت ابن عم
أسد همار زوجها يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من أربعة ثلاثة للزوج
وسهم للاخر (قوله بان يتزوج عمه) صورته ان يكون اخوان لاب وأم أو لاب وكل واحد منهما ابن

الواحد الصحيح الذي يفيد
غالب الراى وهو خبر من
عرف بالضبط والعدالة
أو في حكمه ومقابلته المستر
أى خبر المجهول الذي لم
يقابل برده ولا قبول وان ما
انفرد به الراوى مع كونه
هدلا حافظا موثوقا في
ضبطه واتقانه غير مخالف

في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه
يكون ما انفرد به شاذ امر دردا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده حازماله من حاله عن حيز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة
الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتبعه لدر الوقوف على
حقيقته الوضع يقينا بالاعتراف الراوى وذلك أيضا لا يفيد القطع وانما يؤخذ فيه بالظن والامارات الموجبة له (قوله في شرائط الراوى)

الرواة ما يبلغ حد الشهرة فإنه يحصل هيئته اجتماعية) هذه ثمرات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئته اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئته اجتماعية فمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يشمل كذب كل واحد منهم وأعلم أن ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكره رجح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجيح بأثرة الأدلة ولما في ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع واما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها لا بالمجموع فاعتبر هذا بالمشاهد فان كل أمر منوط

فان الاكثر فيه راجح على الأقل وعلى كل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجحة الى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من حيث هو الواحد من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه أنه اذا كانت العلة في أحدهما

الوجه ورسدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوية فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخ لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وابت من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تعاطلاً ان لا يصلح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف لا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سبباً لاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم يبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالمتواتر بطريق الاولى لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور واحد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئته اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحه للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والاذلة لكثرة أجزاء العلة توجب القوة كافي حمل الانتقال بخلاف كثرة جزئياته كافي المصارعة اذا المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر) يعني قياساً يوافق في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي العلة الاصل (قوله وعلى هذا) يعني كان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الاحكام لا يصلح مرجحاً للدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لا يستقله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليقيد القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كافي مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على مجروح واحدات من جميعها فان الدية عليهم انصفان فان قيل هب ان لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كافي تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يمتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكافي مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها والثلث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطالب الاخر ان الشفعة لم يرجح

فان أحدهما ترك امرأته وهي أم ابنه فتزوج اخوه امرأته فولدت له ابناً ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابني عم أحدهما اخوه لام (قوله الا يرى انه لو اجتمع الاخوة الخ) الاخوة في الموضوعين بضم الهمزة والخاء وتشديد الواو والمفتوحة بمعنى المصدر لا بكسر ها وسكون الخاء وقبح الواو على انها جمع أخ اذ لا معنى له ههنا والمقصود بتحقيق كون اخوة الام بمنزلة وصف لا سبب مستقل (قوله قد سبق) أي في أول باب المعارضة (قوله فان الدية فيها انصفان) أي اذا كان القتل

مقارة للعلة في الاخر لكونهما أدباً الى حكم واحد كان علة ال با عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اذا كانت العلة قيمها شيء أو احد الكن المقيس عليه متعدياً فإنه حينئذ لا يكون قياساً بل بقياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بجديت آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة

قبول خبر الواحد يقتضى على شروط ثمانية أربعة في نفس الخبر وسيد كرها المصنف في مباحث الانقطاع الباطني وأربعة في الخبر وسردها في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان المصنوع بما يكون ضابطاً لكن لا يجنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافور بما يكون مستقيماً على مقتضى ديانتهم من تزجر عن محظورات دينهم ولهذا

لا يصلح من جوارح كذا اذا جرح احد فمجرحة والا يخرج عشرين الف درهمه وكذا الشفيعان بشخصين متفاوتين والشافعي رحمه الله لا يرجع صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر (ولا يكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من هراق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول

المعلول غير متولد منها وغير

جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة كويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلا ثالثه لصاحب السدس وثلاثا لصاحب الثلث لان حق الشفعة من هراق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بإيجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث باب الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الواسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لتليل المقصود ومعنى استفراغ الواسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أرفق الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد أن يحوي أي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب أي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعيه املغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيقتصر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شرعيه فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبقسامه من الخاص العام والمشارك والمبين والمحمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ

منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة جهابهل هو ثابت بها لانها فلا ينقسم عليها (باب الاجتهاد) شرطه أن يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرطا وأقسامه المذكرة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس

يسأل القاضي عن عدالته فيما شهد على مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة (قوله فهو سماع الكلام كايحوي) اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الرواية لما صرح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة أوجب بالمنع فان الاعراب من أهل اللسان الذين يعرفون معاني الكلام وهم أذكي الاصناف وما فهم من نباهة الفهم وكماسة الذهن مما لا ينسكه أحد الا

خطأ واما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليها وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اعتبار عدد الجناية ممكن فيه بتقسيم الدية ولما سقط الترجيح مع امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلا يسقط في العمدمع عدم امكان تجزى القصاص أولى (قوله والجواب ان الدار المشفوعة الخ) قيل هذا ليس بجوابه كما أن تأثير العلة الفاعلية في المفعول بإيجاد الله تعالى اياه كذلك يولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بإيجاد الله سبحانه لا أن الشجرة يولد الثمر والحيوان يولد الولد أيضا لان الولد المشفوع بها علة فاعلية بل الفاعلية هي الشفيع الذي يأخذ بالشفعة بها فالحق في التوجيه ان المستحق بالشفعة انما يكون الانقسام على الشفعة بقدر الملك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر والولد من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولدا من كل جزء وليس كذلك بل هي مستندة الى العلة الفاعلية التي هي الشفيع

تري ان عليا رضي الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التزمه القادح في العدالة وذلك (قوله فشهادة المستور) يعني شهادة المستور وان كاتب مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لتكون خبر المجهول مقبول لانها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصديق فيهم (قوله فيكفي الاجال) لكن بحيث لو جذبته باذب التي تعقل التفاصيل ووجب اعطاؤها حكمه من الاقرار والتصديق (قوله أهو كذا) ويكفي فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنی وصفات الكمال فيقول نعم وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محقق صادق في كل ما أخبر به فيقول

نعم ولقد طال بلجاج بعض المتتمسين بالعلم في هذه البلاد في شهود اهللال يامتحانهم بقراءة ما يسمونه الفرض العين من الجدل الركيكة
 التركيب التي لم يربوها بعلم وبصارة وصحح معرفة وهوظلم وزور وجهل بالفقه وأحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانتقاد
 له (قوله الا أن ثبت) قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الا ان
 أعلم انه أرسله كذا في المعتمد وأما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل

في احدى الروايتين عنه
 وأكثر المتكلمين وعند
 أهل الظاهر وجماعة
 من أئمة الحديث لا يقبل
 أصلاً وقال الشافعي رحمه
 الله لا يقبل الا اذا اقترن
 بهما يتقوى به فحينئذ يقبل
 وذلك بأن يتأيد بآية أو
 سنة مشهورة أو موافقة
 قياس أو قول صحابي أو
 تلقته الامة بالقبول أو
 عرف من حال المرسل انه
 لا يروى عن فيه علة
 من جهالة أو غيرها أو اشترك
 في ارساله عدلان ثقتان
 بشرط أن يكون شيوخيها
 مختلفين أو ثبت اتصاله
 بوجه آخر بان أسنده غير
 مرسله أو أسنده مرسله
 مرة أخرى قال وانما قبلت
 مر اسيل سعيد بن المسيب
 لاني تلعبتها فوجدتها
 مسانيدفا أكثر مارواه
 مرسل انما سمعته عن عمر
 رضى الله عنه قال ومن
 هذا حاله أحب قبول
 مر اسيله ولا أستطيع أن
 أقول ان الخجة ثبتت كتبوتها
 بالمتصل واعترض عليه
 بان انضمام هذه الامور

وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة
 الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعه بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب
 الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها
 من تواتر أو شهرة أو أحد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا أن البحث عن احوال الرواة في
 زماننا هذا كالتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث
 كالبخاري ومسلم والبعثي والصفاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة
 بمعانيه لغة وشرعية وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها
 وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك لا يمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع
 أيضا اذا لا بد من معرفته ومعرفة موافقه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال
 بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وعثرته فلا يتقدمه الا أن
 منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع ففهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق
 في زمان الصحابة رضى الله عنهم ذلك ويمكن الا أن سلوك طريق الصحابة رضى الله عنهم ثم هذه الشروط

فلا تقام على الشفعا لا حصولها منهم لا الى المشفوع به اذ ليس حصولها منه وان كان سببه (قوله بمعرفة
 الاحكام) دون المواعظ واحكام الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار خمسمائة آية ذكره في
 الانوار نقلا عن الغزالي (قوله قدر ما يتعلق بالاحكام) بدل من السنة وذكر في القواطع ان في معرفة
 السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر واحاد ليكون المتواترات معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة
 صحة طرق الاحاد وروايتها ليتم العمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم
 ما يوجب كل واحد منها ومعرفة ما تنفي عنه الاحتمال وحفظ الفاظها ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما
 يعارض من الاخبار (قوله وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا) اجيب عنه بان معرفة الاجماع ليس بشرط
 كون الفقيه مجتهدا بل شرط كون اجتهاده غير مردود ولا جل ذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة
 للاجماع فرد بذلك اجتهادهم وفي ان المصنف جعل العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة كما مر في
 تعريف الفقه (قوله للجازم بالاسلام تقليدا) قديقال المجاوزة عن التقليد الى معرفة الدليل من
 ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقع فرغ سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الصانع
 جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك
 محصل للمعرفة الحقيقية مجاوزا لصاحبه حد التقليد (قوله ثم هذه الشروط) قديقال الصواب ان
 الاجتهاد غير متعلما مر في حد الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وانما التقليد يجوز ان يعلم بعض
 الاحكام من الادلة والتحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن
 الملكات وكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شأن أو شكايه أو مدح أو ذم
 على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة

أن تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل بتعدد الاسناد الى المستور أو المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك (قوله وهو فوق
 المسند) مذهب عيسى بن ابان من أصحابنا العراقيين وتابعه فخر الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند
 الواحد الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انها مستوية والباقون يرجحون المسند (قوله لان الصحابة
 أرسلوا) وانفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احاديث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبه ولم

كأذ كرنا وحكمه غلبه الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا مخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق

يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الأربعة أحاديث في قولوا بضعة عشر حديثاً في قول آخراً مع انه معذور في المكثرين وقد صرح بذلك في حديث الرباعي النسبية ٦٤ قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله عليه السلام ما زال يابى حتى

رمى جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أني افضل ابن عباس وروى ابن عمر من صلي على جنازة فله قيراط الحديث ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده إلى الفضل بن عباس ونعمان بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث واحد مع كثرة روايته والذي سمعه هوان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح شائر الجسد واذا فسدت فسد شائر الجسد الا وهي القلب وظكفوا يتفحصون عن سماعتهم فواسطه أو بدونها مع شيوخ ذلك فيما بينهم فصار ذلك اجماعاً منهم على جواز ذلك ووجوب قوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله انه لا يرسل عن ثقة أحيب عنه بان لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي اثبت عند التهم ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت في

انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لتلايق اجتهاده في تلك المسئلة مخالفاً لنص أو اجماع قلت بعدم معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلاً الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام النكاح (قوله وحكمه) أي الاثران ثابت بالاجتهاد وغلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجزى الاجتهاد في القطعيات وفيه ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً اما الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ ما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اتما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق بالحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العصور عليه بمنزلة العصور على ذنوب فمن أصاب أجران ولن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد له أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغه وضهاً وخفاً فلذا كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ يقدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذا ذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا يناو ذلك صدوراً لأدري من المجتهد لما عرف (قوله وأما المجتهد في حكم) فلا بد له من الاطلاع على أصول مقلده لان استنباطه على حسبها فله حكم الجديد اجتهاد في الحكم والدليل الجديد للحكم المروي بجموع (قوله واليه ذهب عامة المعتزلة) قال نحر الاسلام وانما ذهب المعتزلة على تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لا يجاهم الاصلح والهاقهم الولي بالنبي فان الاصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل لئلا قالوا وكذا ما قالوا ان انعام الله تعالى في غير النبي عليه السلام كهو في حقه لكن يبطله شؤم اختياره يقتضى اصابه كل مجتهد لانه ولي كصا به كل نبي قيل فيه بحث لان مبنى التصويب لو كان ذلك لم يقل به من لا يقول هم ما و ليس كذلك فان كتب من اهل السنة قائلون بالتصويب دونهم ما و ليس بشئ اذ لا حجة بين الاصول لجواز ان يكون أمر واحد لازماً لا مأمور فيكون مبناه عندهم اياهما لا ينافي ان يكون همد غيرهم غيرهما (قوله فلهذا كان المخطئ معذوراً

ابتداء

التابعين بعين هذه الحجة وعموم الشهادة لهم خصوصاً اذا كان الارسال من

وجوههم كالحسن وان سير بن والتخني والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم (قوله والمعتاد الخ) ومن منع جري العادة بما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الاعشى قلت لابراهيم اذار وبتلى حديثنا عن

كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كانوا باصا به الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في رسعهم وهذا كالاتجاه في القبلة فان القبلة جهة التعرى حتى ان الخطي يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لانهما استوتوا لصيت بمجرد الاختيار ويسقط الاحتواء فيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان

ابتداء وانتهاء معاً وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصالة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لما مر بان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بفيل الحق واصا به الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأورا باصا به بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده الثاني أن اجتهادا مجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما أدى فرض من أخطأ جهة الكعبة والملازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحدا بالمتناهيين كالموجوب وهدمه وهو محال أوجب بانه ان أراد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزم ممنوع وان أراد بالنسبة الى شخصين فلا استحالة ممنوعة لخواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمر وكذا عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل مهمما بالحكم فيجوز أن يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده بمجرد واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقيقة الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقيقة وبعضهم الى كون البعض أحق أى أكثر ثوبا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو أكثر ثوبا من أدى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقيقة الحكمين استبدال الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف مالا يطاق هي تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستبدال الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقيقة لحاز المجتهد أن يختار أيها شاء من غير تعبد في بذل المجهود وطلب لتليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظرا ما أولا فلان التقدير انه لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقيقة الا أن المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لاغيره حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد وبقوله مجتهدا آخر وأما ثانيا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار

بل ما جوار (الاول اشارة الى قول من قال اذا اخطأ لم يؤجر ولا يمكن رفع عنه الاثم تحقيقا والثاني الى قول عامة الفقهاء ان الخطي ما جور (قوله ابتداء وانتهاء) أى بانظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليله بالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله (قوله أو انتهاء فقط) رتبة كان مخطئا للحق عند الله مصيبا في عمله (قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي) فديجاب عنه بان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل الا هذا ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل وانما خبر بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدمه بالعدم بالتفاوت الناشئ من ذلك ليس علما بعدمه والثاني هو مدعا هم

فيكون الحق واحدا أو تختلف فيكون حينئذ عبد الله فاستنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنه وقد ذكروا في مناقب جماعة من العلماء كالنورى من الاحدوثه الحسنة في تصانيفهم انهم استمرت هادتهم اذ اصح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقولوا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فكيف يمكن أن يظن غير ذلك في الراوى العدل الثقة مع ما رواه من قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فينقط ما قيل ان الارسال ربما يكون اعدام احاطته بالرواة وكيفية الاتصال فالثقة

(٩ - تلويح ثالث) العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول الله عليه الصلاة والسلام الذي هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك المقال (قوله جواب عن دليل الشافعي الخ) قبل عليه أمر العدالة بمعنى على الظن والاجتهاد فرجا يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدي الى رد خبر الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقه كافي في العمليات (قوله لا يرى أنه اذا قال أخبرني ثقة) يعني أن شبهة من برد

متعدد اولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله لاصيب اجرين وللخاطي واحد. وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبحت فمن الله تعالى وان اخطأت ففي ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدا الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معني (أي كيف يتعدا الحق اذا وردا معني 66 نظيره حلى النساء فانما نقول بوجود الزكاة فيها قياسا على المضروب والشافعي

أحد الحفيين ادليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحد مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب أو اجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بأدنى الطلب وهذا معني سقوط الاجتهاد بدلي على ذلك، ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وساوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عذره بأدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والحق يصب بالكتاب والسنة والاثار ودلالة الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير بالحكومة أو القموى ووجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالطير لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها يقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحى والامساك لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافة ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما اقد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكرة جهة فانه وان لم يدل على نبي الحكم عماءه لكنه في هذا المقام يدل عليه كالايتنى على من له معرفة بخواص التراب كيف وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء جواز خطتهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا

على ما نقل عنهم في الكتب (قوله بر قد تجتمع الآراء) قيل ليس حاصل كلام المصنف ما ذكر بل انه لا نسلم انه لو كان الامر كذلك سقط الاجتهاد اذله فائدة أخرى وهى العلم بان الحق واحد كى لا يجوز التجاوز عنه او متعدد يستوى الاخذ بكل منه (قوله بمجرد اختيار الحكم قال المحقق الشرى فيه بحث اذا لا يلزم من تساوى الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بأدنى دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لان المثبت حينئذ هو الاجتهاد والاجتهاد مشروط بسدك الواسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد منتفيا فلا يثبت الحكم (قوله وتساوى البازل) قال الفاضل الشرى فى حق فى هذا المقام ان يقال وتساوى أعلمهم ادانهم لان المبلى عذره بأدنى طلب لا يكون مجتهدا لان احساس العجز عن المزيد عليه شرط فى الاجتهاد (قوله ان داود عليه السلام حكم بالغنم) قصته ما روى ان رجلا من بني داود دخل على داود وعنده سليمان عليهما السلام وهو ابن عشر سنه وكان احدا من رجلين صاحب حرث والاخر صاحب نعم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انقلب غنمه فوقع فى حرثى فلم يبق منه شيئا فقال داود عليه السلام لك اهاب الغنم وقد كانت قيمتها متساوية بين فعال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بهما ينطق أهل الحرث بالغنم فينتفع بالباها واولادها و يقوم صاحب الغنم على الحرث حتى صار كلبه نفست فيه يدفعه وغنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عليه السلام القضا ما قضيت (قوله وقد يجاب الخ) قد يدفع هذا الجواب بان الآية دللت على كون القموى والحكومة فى هذه المسئلة واحدة

رحمه الله بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصرى وطلبته بمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معني وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النص واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض فى ادلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النص وهما النص الوارد فى المضروب والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقيقة مدلولى كل منهما اذ لا لهما معنى لا تريد على دلالتهم صريحا ولو وجدت دلالتهم صريحا لا يكون مدلول كل منهما احق فكذا اذا وجدت دلالتهم معني بالطريق الاولى (ولان الجمع بين الخطر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا

المرسل هي كون المروى عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الراوى الثقة اذا قال حدثني ثقة فقيه امر ان أحدهما سليمان حدث والثاني ان الحديث ثقة فكما يصدق فى قوله حدثني ولا يثبت في قوله كذلك فى قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالابوصافى المعترية فى الرواية وان كان الراوى غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذا نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان الذي روى عنه ثقة متصفا بالابوصافى المعترية وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر وفى

لا غير واذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الراوى الثقة اذا قال حدثني ثقة فقيه امر ان أحدهما سليمان حدث والثاني ان الحديث ثقة فكما يصدق فى قوله حدثني ولا يثبت في قوله كذلك فى قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالابوصافى المعترية فى الرواية وان كان الراوى غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذا نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف ان الذي روى عنه ثقة متصفا بالابوصافى المعترية وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر وفى

التلويح كانه يشير الى أن الشافعي كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لائمه الأأن مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبن لايتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فلا يراد على الشافعي بخلاف قوله ثقة قالت قد عرفت أن عدم القبول إنما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالاوصاف المعتمدة فقيمة ما صرح الراوي بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف وليس المقصود من ذلك

الاستهاد به بل دفع شبهة كون الراوي غير ثقة ويؤيده الاختلاف بين العبارتين في النكارة والتعريف وذكر ابو الحسن الابهري سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعي في كتبه اخبرنا الثقة عن ابن أبي ذئب فيريده ابن هرون وعن الليث بن سعد فان حسان وعن الوليد بن أبي كثير فابواسامة وعن الوراعي فعمر بن ابي سلمة وعن ابن جريح فبسم بن خالد وعس صالح مسوي اتوا مرة فابراهيم بن اسمعيل وفي ابن يحيى قوله عند بعض أصحابنا وهو الشيخ أبو الحسن الكرخي من أئمتنا العراقيين ذهب هو ومن تابعه الى قبول مرسل كل عدل في كل عصر وقال عيسى بن ابان لا يقبل الامر اسيل من كان من أئمة النقل مشهورا باحد الناس العلم عنه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى أن يعرض على

سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى او الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة والسلام مبيها على أن ترك الأولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشتر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهم في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق للفرقيين كانه قال هذا احسن لكن غيره أحق وأما السنة والاثروالا حديث والا آثار والدالة على ترديد الاجتهاد بين الصحابة والراوي وان كانت من قبيل الاتحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والام يصلح للاستدلال على الحق وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معني وان لم يكن ثابتا به صريحاً وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحداً لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي أعين من أن يكون ثابتاً بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع بلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحبا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممنوع لا استلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون ككاشع رعا فان قيل لانتم ممنوع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد محل أوجب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة الى شخصين أيضا ممنوع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق

لان ضمير ههناها ضمير واحدة ولو جاز ان يكون ما ذكره واد عليه السلام حكومة لكان الواجب أن يقال فهمنا غيرهما أو احق منها سليمان وحيث اعلم ان الحكومة واحدة علم ان ما سواها ليس بحق قال الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معناه على هذا آتينا حكما يجوز أن يعمل به لانه آتينا الكل ما هو الحق علما وعملا ولا نسلم ان ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ بل ترك ما هو الأولى عنده على انه تخطئه في المال وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق مع انه خبر واحد لا يقضي جواز الحكمين فعمل الارضية وجبة للتعيين فلا نسلم ما بعده وقد يعترض أيضا بجواز أن يكون ما جعل سليمان عليه السلام صلحا وما فعله داود عليه السلام حكما وجوابه ان قوله تعالى يحكمان في الحثرتين في أن يكون بطريق صلح والازم عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والحجاز وقد تقدم بطلانها (قوله قيل وفيه نظر الخ) قد يجاب عنه بان ليس في كلام المصنف ما يدل على ان القياس مظهر أو مثبت بل فيه ان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ولا خلاف فيه عند القائلين سواء قيل بان القياس مثبت أو مظهر وكون ما ثبت عنه فهم الشرط ونحوه من الاجتهاد ممنوع وكيف وثبت عند من يقول به بنفس النظم لا باستفراغ الجهد (قوله والممتنع لا يكون حكما شرعيا) مع ان المؤدى بالتعليل هو الحكم الشرعي المنصوص أو المجمع عليه كما مر واعتراض عليه جدي بانه انما يصح هذا لو كان الاحكام المتناقضة الخاصة بالتعليلات المختلفة معداة من نص واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فلا يساق التناقض وهذا التعديده عدمه قبلها ثم أجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان أصل التعليلات المختلفة واحدا

أهل العلم وقال أبو بكر الرازي لخصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا استمر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر مهورا في حلة الاحديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل وليس لان الاحديث قد ضبطت وجعت فلا يعرف أصحاب الحديث منها في وقتنا هذا وهو كذب وان كان العضم الذي ارسل فيه المرسل عصره لم يضبط فيه السن فيه قبل مرسله وهذا القول يقار ب قول

والتكليف بالاجتهاد بعيد) جواب عن قول المعترض ان المجتهدين كانوا (لانه ان اخطأ فهو مضيب نظر الى الدليل وله الاجر وامامة القبة فان فساد صلاة من خالف الامام عالم حاله يدل على مذهبهما فاما عدم اعادة الخطى للكعبة فلا نهي مقصوده لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماء وانا في الخطى فعند البعض مخطى ابتداء وانتهاء والخطا المطلق ما هو خطأ ابتداء

في الحديث ولقوله عليه السلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجأ منه الا عمر رضي الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطى مخطى ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لتزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطى انتها) وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو وجهه مستجمعا لشرايطه واركانه فيكون آتيا بما كان به من الاعتبار وليس في وسعه اقامته البرهان القطعي في

اصحح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى أن ابتداء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وأن الحق في الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد اجامعا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى على لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا وفواه أحدهما باباحة التبدل والاخر بحرمنه ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عليه على شئ منهما وأيضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقرره اننا لانسلم ان المجتهد مكلف باصباحه الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد ما مور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق اجيب بانه يدعي في المأمور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبموجب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد انكس لم يطع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه ما مور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وهذا يدفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده وبحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالاصواب حراما وهو ممنوع (قوله يدل على مذهبنا) وهو ان المجتهد مخطى ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالم بحاله لاصابتها جميعا في جهة القبة (قوله وهو وجه الله تعالى) أي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بغوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أي بالنظر الى الدليل مخطى انتها أي بالنظر الى الحكم فانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة لظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط بقدر الوسع والطاقة ولذا وصف الله تعالى اجتهاد اود وعليه السلام بالحكم والعلم في مقام اشاء عليه والامتنان مع كونه خطأ بالادلة سواء السكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصباحه الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حادما وعلماء بل جهالا وحما وقد يدل انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الاحداث حكم وعلم فيجيب بانه لو لم يكن اجتهاده فيما احكموا وعلماء كان له كره في هذا المقام فائدة اذ لا يشبهه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتى علما وحكما في الجملة (قوله وتنصيف الاجر) أي تنصيف اجر المخطى في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر

كافي حديث الربا فكذلك في غيره ادلا فائلا بالفصل وان خير بان لا عرض لمد كور انما يتوجه ويحتاج في دفعه الى الجواب المد كور اذا كان المراد من قولهم والممنوع لا يكون حكما شرعيا ما ذكر وأما اذا كان ان الحكم الحاصل بالفرع بعد التعدية يلزم أن لا يكون حكما شرعيا لان الممنوع لا يكون

الشرعيات حسبي يكون مدلوله قطعيا البتة (لقوله تعالى ففهمتها سليمان الآية فسمى عمل كلهما حكما واحدا وعلم الكن سليمان عليه السلام خص باصباحه المطوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أي على انه مصيب من وجه دون وجه آخر هيئتي واختار شمس الأئمة السنخسي قول أبي بكر الرازي ونظر الاسلام قول يسي بن ابان (قوله كحديث فاعلمه الخ) قيل عليه السلام في خبر العدل وهذا مستنكر بهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والالما كان لقوله احفظت أم أسهب صدقت أم كذبت معني وأجيب عنه بان الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كقوله فان عمر رضي الله

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسك في الحكم في الأسارى من قبل كان أماناً عظيماً أو المن وخص النبي عليه السلام بالفداء وأيضاً لولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسك العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجباً على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كإقناعاً لا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب إلا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

عنه قال لا ندع كتاب ربنا الخ وهو كالتصريح بان ردها لحديثها معارضة الكتاب والسنة والالتقاط الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتمام فاطمة انما هو في هذا الحديث لمخالفتها المرفق في الدين وقول عم لا ندري الخ لا يدل كونها غير ثقة فانه كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اغدا يغالب الظن حيث لم يعارض لما هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف لما هو فوقه كان منكر اقليم يعمل به ونزلت بماترلة المجاهيل والافهسي ثقة عدل حافظة فقيهة فدحقت حديث الدجال بطوله وضبطه وروى عنها الناس وظهر منها من الفقهاء ما يفيد لها علماً وجمالة قد روي في صحيح مسلم أن مروان ارسل اليها قبصة بن ابي ذؤيب يسألها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة سماً حدثنا العصمة

واحد يدل على انه مخطئ انما لا ابتداء فان الاجرائيات يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضاً كذلك توزع باللاحر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان أجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامثال الامر اقول وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاه) تمسكوا بوجهين أحدهما الطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان أخطأ فلا حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاه وثانيه ما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب أهل بدر او ان يحل لهم الغنائم أو ان لا يعذب قوماً الا بعد تأكيدهم وتقدم النهي لمسك عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أحد القديه فلو كان صواباً من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذا الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتمد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء أيضاً فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسك العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب سبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه رقيه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجباً للاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذوراً ومأجوراً اذ ليس عليه الا بدل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون انه دليل الموصل الى الصواب بينا خطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد وانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان

ذلك فتأمل (قوله فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب) النصيحة بالنظر الى قوله عليه السلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد ظاهر واما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمر وبن العاص احكم على انك ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة واحدة فباعترافاً انه لو كان مصيباً ابتداء وانتهاه كان له الاجر بمقابلة الاصابة من مع قطع النظر عن كمية المعطى فتأمل (قوله وهذا ضعيف الخ) قال في فصول البدائع هذا عقول عن ان الدليل اذا لم يكن دليلاً شرعياً فالأخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل دل عليه آية بدر فلا أقل من أن لا يؤدي الى الثواب (قوله مما لا يعتمد به في مسائل الاصول) لان هذا ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدائع هذا ليس بشئ لان ماد كرت طريق عرفي يتبع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد وهذا الصحيح في الرد عليه ان السكال الذي يقتضيه المطبق السكال في الحقيقة لا يتعدو الحل عن الدليل والمطوب واثبت سمي والظاهر من الاخطاء ما المطوب واثبت سمي فقهه يختمان لما نعت وهو نعت الحسنة وليس ترتيبها مجرداً بل يشق (قوله حتى لو لم يتحقق ذلك الخ) ويمكن تقرير

التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان يبي ويحكم القرآن قال الله تعالى لا تخزوهن من يهوتن ولا يخزجن الا ان يأتين بقا حشمة مينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً قالت هذا من كانت له من اوجهه واي صريحت بعد ذلك فكيف تقولون لا نفقه لها اذ لم تكن حاملة للاعلام بحسب صواب النهي لكن في الآية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب السك والنفقة وان هذه الآية في المروان دليل المعطوف من قوله تعالى عقبيه ولا تضاروهن لضعفوا علمهن وان اولات خجل فافقهوا علمهن

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحائز وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلاثة ابواب في الحكم اعلم اني اخترت تقسيمها حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك اوسببه او يحوز ذلك) اعلم ان المراد ٥٧

مبني على ان طريق الصواب يبر في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضال او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا واطواب هو ليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجوارز روية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل من بعضهم من نصيب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجد تكبير المخالف كسبئية خلق القرآن ومسئولية اثاره ومسئولية خلق الافعال فعناه في الاثم ومحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين (قوله القسم الثاني من اسكتاب قد وقع الفرغ من مباحث الالفة وهذا شروع في مباحث الاحكام قد سبق تقرير الحكم ومباحث الحائز م فرتب اسكتاب ههنا على ثلاثة ابواب بمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً ولو بسطه انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوماً عليه وحاول في الباب الاول احتراع تقسيم حاصر اي ضابط لما تفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الخاص بمعنى كونه دائراً بين النبي والابنات فمقتضى ان التكبير مفهوم واحد اي ما يحتتم له من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هو متداخل كالفرض مثلاً بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النبي والابنات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثره وانما النبي الذي يحصل الياب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشئ بشئ اولاً فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثره فان كان اثره كالمكاف فلا يجت ههنا عنه وان كان صفة فالمتبر فيه اعتباراً اولياً اما المقاصد الدالة نبوية او المقاصد الاخرى وفيه فالاول ينقسم الفعل بالنظر الى تارة الى صحيح وباطل وفساد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني اما صلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولي من الترك او الترك اولي من الفعل ولا يكون احدهما اولي فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقه مساوكة في الدين فسننة والا فمقل وتذب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافكره واثالث مباح وغير الاصلى رخصه وهي اما حقيقة او مجاز والحقيقة اما ان تكون اولي وحق بمعنى الرخصة او لا وبجوارز ما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا يصير اربعة اقسام وان كان حكماً يتعلق بشئ بشئ فالمتعلق ان كان داخل في النبي ركن والا فان كان مؤثراً فيه فعلة والا فان كان موصلاً اليه في الجملة فيسبب والا فان توفيق الشئ عليه فشرط والافعلامة (قوله وهو) اي الحائز هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحائز في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو

الشئ ركن الشئ او علة او شرط فان هذا يتعلق حاصل في جميع الاحكام (اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف) كالمكاف والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف (او اثره الثاني كالمكاف) فان المكاف هو اثر فعل المكلف (وما يتعلق به) كالمكاف المتعة ومالك المنفعة وثبوت الدين في الذمة

حتى يضمن حملهن اذلو كانت في غير البوائن كان تقدير الكلام اسكتابوا الازواج والر جمعيات من حيث سكتتم وانفقوا عليهم من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهم ومعالم انه لا معنى اذ الجعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبه لها حاملاً كانت اولاً وضعت حملها ولا بخلاف ما اذا كانت في البوائن فان ضرب الغاية دفع لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا عموم قوله تعالى لا يخرجوهن من

بيوتهن الا به يتناول المبتونه وذ كرحكم خاص متعلق ببعض ما ساوله لا يبطل عموم الصدر قوله يحكم عندنا حق هي قراءة ابن مسعود الخ) قبل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مقيدة للقطع فكيف يرد الحديث به عارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه ان ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو يجرأى منه ويسمع قلبه جاش من هذا القائل في هذا المقام ما يصححه من التعصب على الحقيقة شكراً لله عليهم ووقع في عجبنا من ان جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب

أن يافي معصية من مسعود رضي الله عنه مشهور وقد تواتر نقله عنه ومنه أزعم أنه لا برد الحديث الإجماع رسته للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فإنه بردي مخالفة لها وفوقه وان لم يكن قطعياً ومنها أنه جعل عدم قول قول الراوي أن ذلك كلام الله لأنه لم يره ولم يسمع منه وليس كإزعم بل لأنه لم يثبت كونه من كلام الله قطعاً ويقينا لقوات شمر وطه المتعبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فإن رواة القراءة المتواترة لم ير الله تعالى أحدهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك

الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من أصحابه لأنه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من أن يكون قرآناً أو خبراً ورد بهما للمعناه فظن أنه قرآن وألحق به وعاء التقديرين يجب العلم والصواب أن الشافعي مثل مذهبه في هذا الباب وعليه جمهور أصحابه وصرح به البربطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكروا الله تعالى الرضاع بلا توقيت ثم رقت عائشة الخس وأخبرت أنه مما زل من القرآن فهو وان لم يكن قرآناً يقرأ فاقل حالته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم إيجابه المتابع في صوم الكفارة مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهر او هو معدور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا الفعل المكلفات ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما يتعلق بالخطاب به كإيقال حكم الامير على ربه بلداً وهذا ظاهر فيما هو وصفه فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكمه كالتعليق كالنسبية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء أو شرط أو غير ذلك واما فيما هو أثر لفعل المكلف كالك الرقية أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس نظائر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به فان قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم اما تكليفي كوجوب والحرمه ونحوهما واما وصفي كالنسبية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي أيضاً كذلك على ما صرح به ههنا وان أراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع التكليف به بعد الاباحة منه تغليماً لكونه أحد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة

للقياس اما بطريق التمثيل أو لان المراد به الاجتهادي مطلقاً ولو على سبيل المجاز (قوله فليس بحكم حقيقة) الانسب أن يقال لما حكم الله تعالى على المجتهدان بعمل على موجب ظنه أمكن أن يسند ذلك الحكم اليه تعالى ثانياً بالمسألة مثله وان لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد (قوله ليس ظاهر) وتخصيص البيان بما سواه بقريته انه لا يبحث ههنا عن الحكم الذي هو أثر فعل المكلف في نفسه خلاف الظاهر واعتراض عليه بان كون الملك أثر فعل المكلف في نفسه لا ينافي كونه فعلاً له فالملك أيضاً فعل كالبيع والنسكاح غير انه أثر لفعل آخر يقال ابتاعه فلعله أو نكحها فلعل التمتع بها فهو محكوم به والمالك محكوم عليه بالمساكنية والدين أيضاً فعل يضاف الى الفاعل والمفعول فان حكم به على الدائن ففعل يضاف الى الفاعل وان حكم به على المدين فمضاف الى المدين واما ما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل الاختياري الذي يتصف بالاحكام الخمسة وملك ليس كذلك وقد يجاب عنه بان الفعل الذي هو مقدمة الملك اختياري وهو كافي في كون الملك اختيارياً متصفاً باحد تلك الاحكام (قوله وعد الاباحة منه تغليماً) قد يقال أيضاً نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي ثبوت التكليف فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا السام ليس بما حوز في مفهوم الحكم لوضعي حتى يحل بالمقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتباراً للعدم فالحكم التكليفي ما نسب الى التكليف ثبوتاً أو سلباً فلا يندرج فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه من التسكف فان الفاضل الشريف ويمكن أن يقال لمراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وورده على فهم المخاطب والمباح لانه ما يكون مأذون الفعل والترك والاذن لا يتعاقق الا بفعل من يفهم ويكون مكلفاً الا يرى انه لا يقال أذن الشارع للصبي بفعل لا صلياً وتر كقولنا للمكلف مثل ذلك فعدا الاباحة منه تحقيقاً لتغليماً انتهى كلامه وقد يقال أيضاً المباح وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى ان من حكم بحرمته كفر قالوا يجب مكلف

فصيام ثلاثة أيام متتابعات ولعل ذلك لمعارضه ما قالته عائشة زات فصيام ثلاثة أيام متتابعات فصقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز أن لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع عيين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (قوله واستشهدوا الخ) لان الأمر بالاستشهاد محجل في حق ما هو شهادة ففسره من جليلين أو رجل واحد أو اثنين ونفسه الجمل بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتهي به الرية هو رجلان أو رجل

(والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد النبوية اعتبارا اوليا والآخرية) فان حكمة العبادة كونها بحيث تنجز نفع الذمة فلا يعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود النبوي وهو تفرغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود لآخر ولا يكتفه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به شباب ولو تركه يعاقب للمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود لآخرى وان كان يتبعه ٧٣ المقصود النبوي ونحوه (أما الاول) أي الذي يعتبر فيه المقاصد

في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما ما كان ليس الملاك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملاك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون - كما يتعلق شيء أو يكون - مشعر بان مراده بالحكم اسناد أمر إلى آخره مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمه الحكم بمعنى اسناد الشارع أمرا إلى آخره فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو ومكلف صريحا كالنص أو دلالة كالأجاء والقباس في جعل الوجوب والملاك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله ولاول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أي في مفهومه وتعرفه المقاصد النبوية أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم حكمة لعبادة أو لآخر وية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيده بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو لصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكر لا اول وليس المراد باعتبار المقصود النبوي والآخرى وابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا والآخرى اذ من البعيد أن يقال حكمة الصلاة مبنية على حكمة دينوية وحرمة النحر على حكمة أخرى ثم لا يخفى أن التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود نبوي أو آخرى اعتبارا اوليا ليس حاصرا اذ ارباب النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في حكمة النوافل تفرغ الذمة قلنا لم نمت بالشروع فحصل بادائها تفرغ الذمة وأما عبادة الصبي في حكم المستثنى لما سيجي ذكره في بحث العوارض فان الكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي للاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في لاجارة

بفعله على اعتقاده واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاده حرام والمباح وان خبر فيه لانه مكلف باعتقاده باحتسه لا يخفى عن التكليف به وأنت خير بار عدم تحقق مثل هذا التكليف في الاحكام الوضعية محل نظر فليتنامل قال المصنف (فان التعلق بالحاكم الخ) فيه بحث لان التعلق بالحاكم وان كان موجودا في جميع الاحكام في نفس الامر الا ان الحكم فيه ليس بتعلق شيء بشي بان يكون التعلق محكما وما به وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره بالنظر الى وجود التعلق بالحاكم فليتهم (قوله يشعر بان مراده) انما قال يشعر لاحتمال ان لا تكون الباء صالحة للحكم بل تكون للملابسة (قوله تسامح ظاهر) اذ ليس الوجوب وكذا الملاك نفس الاسناد لكن لا يخفى عنه وجعلها ما قسمنا هذا الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم خطاب الله تعالى ومعنى ملك الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشراء ونحوه وكذا الوجوب خطاب الله تعالى بثبوته على المكلف ولا يخفى انه تعسف (قوله والمقصود ههنا الخ) فورد القسمه ما يطلق عليه لفظ الحكم لا الاسناد (قوله قلنا لزم بالشروع) لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم في

النبوية (قال المقصود النبوي في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود النبوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرايطه الايصال اليه لأوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام أخر منها الاعتقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتيب الأثر عليه كالمالك فيبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم لزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أي ما يعتبر فيه المقاصد الأخرية (فاما ان يكون حكما أصليا) أي غير مبني على اعتبار العباد (أولا يكون أما الاول) وهو الحكم الأصلي (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أي مع منع الترك (فان كان هذا)

وأمر ان اورد عليه صاحب الكشف منح الاجال والحصر فيه ما ذكره للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلك اشارة الى ان يكتبه معناه قريب من اتقاء لريبة على ما هو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجال يراد به القصر استعمالا كما في شيبان ابن آدم ويشب فيه خصلمان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق الممهدة وبان (قوله بدعة وأول من الخ) قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك أمر ابتدعه معاونه في الدين بناء على خطئه

والبينونة

كالبني في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الخي من معاوية
 لادم الحاجة اليه ولا يمكن المرورى عن على رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد وعين صاحب الحق
 وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام و ابا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وعين المدعى وعن على رضى الله
 عنه انه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان في كتاب مسلم عن ابن
 عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد وعين لكنه مما انتقد عليه قال الترمذى في علمه الكبير سألت محمدا

عن هذا الحديث فقال ان
 عمر بن دينار لم يسمعه
 من ابن عباس وقال في
 المكتف الكبير هذا
 الحديث طعن فيه يحيى بن
 معين و ابراهيم النخعي
 والزهرى حتى قال الزهرى
 والنخعي اول من افسرد
 الاقامة معاوية واول من
 قضى بشاهد وعين معاوية
 انتهى وقال الزهرى ايضا
 القودى القاسمة من
 امور الجاهلية واول من
 قضى به في الاسلام
 معاوية و اخرج عبد
 الرزاق اخبرنا عمر عن
 الزهرى قال كان دية
 اليهودى والنصرانى زمن
 النبي صلى الله عليه وسلم
 مثل دية المسلم وكذا فى
 زمن ابي بكر وعمر وعثمان
 فلما كان زمن معاوية
 اعطى اهل القتيل النصف
 والى النصف فى بيت المال
 ثم قضى عمر بن عبد
 العزيز واتم فى النصف والنخعي
 ما كان جعل معاوية ولم
 ازل اذا كرر عمر فاخبره

والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
 القضاء عليهما فجمع ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود نبوى ان وقع بحيث يوصل اليه
 فصحيح وبالان كان عدم اتصاله اليه من جهة خلل فى اركانه وشرايطه فباطل والافساد فالمتصف
 بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنهما
 ثبتا بكتاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاد وللزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك
 راجعة الى ال- كالم الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به
 وبعضهم على أنهما من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم يتعلق بشئ يتعلق ائدا على التعلق الذى لا بد منه
 فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
 أو الفساد بذلك ؛ بعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
 وبين شرائه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة
 الحكم بكون الشخص مصليا أو غير موصول فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
 حاصلها أن الصحيح ما يكون مشروعا بصله وصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بصله ولا يوصفه

نفس النية اذ ليس عمه فى الزامه شئ ولا يخفى انها تنصف بالصحة والفساد فالاولى أن يفسر بموافقة أمر
 الشارع اقولوه وكذا معنى صحة القضاء أى قضاء القاضى (قوله فى اركانه وشرايطه) الظاهر ان لفظ
 الواو بمعنى أو اذ يجوز أن يكون الخلل فى الباطل من جهة الاركان دون الشرايط وبالعكس أما الاول
 فكان النكاح بلفظى المستقبل من تحقق الشروط واما العكس فكان النكاح بلاشهود مع تحقق الاركان
 (قوله والافساد) أى وان لم يكن عدم اتصاله من جهة خلل فى اركانه وشرايطه بل من جهة أوصافه
 اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان الخلل ان كان باعتبار أمر محجوز فذكره وهو من الاحكام الخمسة وانما
 لم يتعرض له اعتمادا على شهرته فى موضع يشير اليه بقوله فيما سياتى باللازمة ما ليس بمشروع (قوله وكذا
 الكلام فى الانعقادات) فان المتصف بهذه الثلاثة فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه
 الثلاثة بمعنى انها ثبتت بكتاب الشارع (قوله وكثير من المحققين الخ) قيل عليه كلاس به يشعر باستحسان
 ما نسب اليهم وائس كذلك لار اباحة الانتفاع وحرمة انماهى من أحكام الصحة والبطلان لان اباحة
 معنى الصحة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة أمر الشارع والبطلان عدمه (قوله وهو تعلقه
 بالمحكوم عليه وبه) لم يذكر الحاكم وكانه بناء على انه ليس فى الاحكام التكليفية حكم يتعلق بشئ
 بالحاكم وان ثبت هذا التعلق فى نفس الامر (قوله وذلك لان الشارع حكم الخ) فان قلت يلزم أن تكون
 الاحكام الخمسة أيضا من خطاب الوضع لان الشارع حكم بتعلق الوجوب مثلا بفعل المكلف ولم يقل به

(١٠ - تلويح ثالث)

ان الدية كانت تامة لاهل الذمة وروى ابو دارق فى امر اسله بسند صحيح مثل
 ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال معاوية ان كانوا اصيوبا فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ماى الصحيين والسنن الاربعة من
 الحديث المشهور عن ابن عباس رضى الله عنهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال
 قوم رددهم لكن البينة لى المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على من انكر وفى رواية البيهقى عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه
 اولى باليمين الا ان يقوم عليه والبينة لدالاته على نصر الجنس على ان القسمه تنافى الشركة وكذا روى النسائى فى سننه عن عمر بن
 شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد وعين المدعى لم اقبله على اثر وعمل عمر رضى الله عنه

وغيره في الضمان على خلاف ذلك (قوله وكحديث المضرة) لا يقال هذا إنافي ما ذكره سابقا لا نقول الرد للحاقه دليل لا ينافي الرد
 لخالفه دليل آخر ولا شأنان هذا الحديث خالف الاقيسه المعروفة من كل وجه (الاول) ان ضمان التمليات بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة
 فالبن ان كان مثليا فضا مانه بمثله لبناوان كان قيميا فضا مانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين (الثاني) ان الضمان
 وهنا بمقدار وهو الصاع (الثالث) ان ما تلف من اللبن ان كان موجودا
 ٧٤ يكون مقدرا بقدر التلف قلة وكثرة

عند العقد فقد ذهب جزء
 من المعقود عليه من أصل
 الخلقه وذلك مانع من الرد
 كالأو ذهب بعض أعضاء
 المبيع ثم ظهر عيب فانه
 يمنع الرد وان كان حادثا
 بعد الشراء فقد حدث على
 مهة المشتري فلا يضمه
 وكذا الاختلاط يمنع الرد
 (الرابع) ان الخيارات
 الثابتة بأصل الشرع
 من غير شرط لا يتقدر
 بالثلاث كخيار العيب
 وخيار الرؤية عند من
 يتبته وخيار المجلس عند
 من يقول (الخامس) أنه
 يلزم الجمع بين الثمن
 والثمن للبايع في بعض
 الصور وهو ما اذا كانت
 قيمة الشاة صاعا من تمر
 فانها ترجع اليه مع الصاع
 الذي هو مقدار ثمنها
 (السادس) أنه يخالف
 لقاعدة الر باعندكم فيما
 اشترى شاة بصاع فاذا
 استرد معها صاعا من
 تمر فقد استرجع الصاع
 الذي هو الثمن فيكون
 قد باع صاعا من تمر وشاة
 بصاع منه (السابع)

والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرايطه
 بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه اللازمة
 ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع
 وجود الصورة اما الانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية التصرف كبيع
 الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان
 لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيًا وانبا وتلقائلا ان يقول اذا كانت
 الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفاسد بل أعم منه لان الصلاة الفاسدة
 توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا
 لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ

أحد قلت يعتبر في الوضع عدم تحقق الاقتضاء والتحسر كما علم من تعريف الحكم المسذ كور في أوائل
 الكتاب (قوله والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه) حارجا عن الاقسام ولان أن تدعى ان هذا
 ليس بتحقيق لان مشروعية الوصف الشارع يتوقف على مشروعية الاصل وان لم يتحقق التوقف على
 جانب العدم ان قلت فعلى هذا يكفي أن يقال في تعريف الباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا احتياج الى
 قوله ولا بوصفه قلت هذا أيضا معتبر في مفهوم الباطل ودلالة الالتزام في التعريفات مهجورة
 (قوله الصحيح ما استجمع أركانه وشرايطه) أراد بالشرائط ما يعم الاوصاف اللازمة (قوله مع تصوير
 الانفصال في الجملة) فأنه يخرج الشرائط فان فائدة المعنى بفساد الشرط من قبيل الباطل لما سبق
 في أوخر فصل النهى عن الحسيات والشرعيات ان النكاح بلا شهود بل طامع اها شرط فيه لا ركن كما
 صرح به في كتب الفقه (قوله اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه) قيل بل النزاع في المعنى لا ثابت الملك
 في البيع الفاسد بالقبض دون الباطل وهو لا يثبت فيه ما وحاصله أن يقول بالمشروع بأصله والممنوع
 بوصفه ونحن نقول به رقيقة ان الظاهر قوله بذلك وان لم يقبل ثبوت الملك فيه بالقبض وحينئذ يكون
 النزاع في اطلاق الباطل عليه لفظا (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان المراد بالصحة كون
 الفعل موصلا أيضا لان ما بحيث لا يشوبه عدم الاصل بقربينة المقابلة بعدم ايصال في الجملة المنقسمة
 الى الباطل والفاسد وبالجملة ايصالا لا يستكره شرعا على ان المراد الا ايصال الى المقصود بنفسه والبيع
 الفاسد انما يوصل بواسطة القبض لا بنفسه كما صرح به الفقهاء ثم لان سلم ان الصلاة الفاسدة توجب
 تفرغ الذمة نعم اذا كان الفاسد في الوقت يخرج عن العهدة اذا شرع في الصلاة وأتمها لكن لا يوجب
 فسادا في الصلاة كما مر في مباحث المسن والقبح قال في فصول البدائع بين البطلان والفساد وان
 تساويا مجازا فرق في المعاملات عندنا والفاسد منعقد كالأول ولهذا نفس الملك وان لم يتقلب باطلا في
 الزيادة صحيحا لانه في القلب علامة بجهالة الاصل لكن ليس صحيحا ولا نافذا لعدم ترتب اباحة
 الاتماع والباطل ليس بمنعقد كبيع المضامين والملايحح لاني العبادات اذ ليس سقوط القضاء بحيث

ولا اذا كان الابن باقيا لم يكف برده عندكم فاذا أمسكه فالحكم كالوتلف فيرد الصاع وفي ذلك
 ضمان الاديان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الامع فواتها كالمغصوب (الثامن) أنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو
 كان عيبا ثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب أو شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول ومن عمل به من الشافعية
 والمالكية تجاوزوا عن ظاهره فان الطلب مطلق في الخليات وقد قيل في رواية اخرى اثبات الخيار بثلاثة أيام واتفق أصحاب مالك على

أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بديل قطعي فالفعل فرض و بطنى واجب وبالمنع فان كان الفعل ظر بقه مشاورة في الدين فسنه والاقتضى مندوب وان كان على العكس) أى ان كان الترك أولى من الفعل (مع منع الفعل فحرام وبالمنع في كرهه وان انه اذا حلها تانية وأراد الرد أن له ذلك واختلفوا في الثالث هل يكون رضائهم الرد وقد أثبت ظاهره الحيار بعيب التصريه واختلف أصحاب الشافعى في أنه يكون الفورا ويعتمد الى ثلاثة أيام للحديث ويرد

المالكية فجوز وارده برضا البائع ومنهم من جوز رد سائر الاقوات بدل التمروفي وجهه للشافعية يتقدر الرد بقدر اللين قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت انه خلاف النص في قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدو عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لتقدم الكتاب) لكونه قطعيا متواتر النظم لاشبهه في متنه ولاسنده ولافي دلالتة على المراد المسمى

ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى ان المتصرف بالحرمه والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما الذى هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا وبالذات وبفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمه ونحوها ومعنى اولوية الفعل أو الترك أو لويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالنص والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقريضة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصيدان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى به وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمه ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لاصفها كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمه الوطاء الثابتة باطلاق قلت هي من صفاته أيضا اذا انتفاع ولو طء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى أعنى الذى يبنى على اعدا العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبه أو المباحة

يجعل بوجه دون وجه وصوم يوم العيد اذا نذر ليس فاسدا بل صحيح لانه سقط القضاء وان كان الاولى الافطار والقضاء ولكن قد يسمى فاسدا باعتبار الاعراض عن ضيافة الله تعالى وتحقيقه ان سقوط القضاء يسمى فاسدا سيما كان أو صلاة ليس بجهة فساد لانه فاسد بسببه فهو بالنسبة الى ذلك السبب ليس فاسدا وان كان بالنسبة الى صحيح السبب كذلك فن حيث هو مسقط صحيح انتهى (قوله فلا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد والنافذ) فيه بحث لان كونه موصلا الى المقصود غير ترتب الاثر فالعقد الفضولى صحيح لكونه موصلا الى المقصود الغنيوى وهو المالك الموقوف لكن لا يرتب عليه الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المصنف بقوله كالمالك (قوله نوع تسامح) لان الاولوية انما تطلق عرفا على رجحان أحد الطرفين لا الى حد الوجوب فاطلاقه على مطلق الرجحان تسامح (قوله والمراد بالاستواء الخ) هذا تحقيق معنى الاستواء عندهم فالخراج تابع له لانه صير الى القيد لخراج الافعال المذكورة لان الكلام في فعل المكلف فيخرج بهذا التقييد (قوله في الاولوية والاستواء اشارة الخ) الاشارة الى الاستواء الى ما ذكر باعتبار اننى أى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرى (قوله كالرخصة الواجبة) الجائز ان ثبت على خلاف الدليل بعذر رخصة سواء وجب ككل الميتة للمصطر والقصر عندنا أو نذب كالافطار عند الشافعى

مشايخنا والقاضى الامام أبى زيد وشمس الائمة ونحو الاسلام وغيرهم لما أفادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالتصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ أبى منصور ومن تابعه من مشايخهم فقد فالوجه ان لا يجوز عندهم أيضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من الظاهر ولاشبهة في ثبوت متهمها أى نظمها وعبارة ثبوتها والشبهة في خبر الواحد في ثبوت متهمه ومعناه جبالا انه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصافى معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتكينة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر من ذكر لفظه لا من ذكر معناه بخلاف من ذكر الظاهر

استويا قبح فالعرض لازم علمنا وقبحا حتى يكفر بما حده والواجب لازم عملا لا علميا فلا يكفر بما حده بل يفسق ان استخف باختبار
 الاحاد الغير المؤلفة وامامولا فلا يعاقب تاركهما أي تارك الفرض والواجب (الا ان يعفو الله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب
 والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (بوجوب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون
 الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ٧٦

يطلق الواجب عندنا على
 المعنى لاعم أيضا) أي
 الاعم من الفرض والواجب
 بالتفسير المذكور وهو
 ان يكون الفاعل أولى
 من التارك مع منع التارك اعم
 من أن يكون هذا المعنى
 بالمعنى القطعي أو الظني
 (فيصح ان يقال صلاة
 الفجر واجبة والسنة
 فوان سنة اهدي وتر كها
 بوجوب اساءة وكرهية
 كالجاعة والاذان
 والاقامة ونحوها وسنة
 الزوائد وتر كها لا بوجوب
 ذلك كسنة النبي عليه
 السلام في لباسه وقيامه
 وعوده

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلی (قوله فالعرض لازم علميا) أي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
 لثبوتها بدليل قطعي حتى لو أنكره قولاً أو اعتقاداً كان كافراً والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوتها بدليل
 ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن بخاحده
 لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤثلاً لا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظان من سيرة السلف والافان كان
 مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤثلاً ولا مستخفا يفسق لخروج وجه عن
 اطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث
 الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفصله وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على
 العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفوا ولا غفران بدون التوبة وهي
 مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب) لان نزاع
 للشافعي في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما
 ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤثلاً
 فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى
 واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
 للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد بوجوب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة
 التقديري والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن فلا يكون المظنون مقدر او المعلوم القطعي ساقطاً علينا على ان الخصم ان يقول لو سلم ملاحظة

في قول أو أبيع كالأطاريق السفر عند من لم يفصل منهم (قوله ولا معنى للتخصيص) يمكن أن يقال
 الحكم الغير الاصلی فان اتصف ببعض هذه الاحكام لا يتصف ببعضها كالحرمة والمقصود التقسيم
 الى الاقسام الخمسة فلذا خص وقيل بوجه التخصيص ان الحكم الاصلی لكونه مقصود الشارع أو الاثم
 المتصف بهذه الاحكام أو لا وبالذات وانصاف الحكم الغير الاصلی لها انما هو تانيها بالعرض وهذا القدر
 يكفي للتخصيص في الجملة (قوله بخاحده لا يكفر) بسكون الكاف من أ كفره أي ادعاه كافراً قال
 السكيت فاطب به أهل البيت وكان شيعياً وطائفة قدأ كفروا في التكليم وطائفة قالوا مسمى ومذنب
 وما كفرة بتشديد الفاء فقال في المغرب لم أجده الا في الأساس وعليه قول بشار وهو من الخوارج عاطب
 واصل بن عطاء من المعتزلة عتق الزاينة مابالي وبالكم * يكفرون رجالا كفروا رجالا
 يعني الخوارج اذا كفروا على ارضي الله عنه (قوله يفسق) وقيل لا يفسق الا المستخف أعني الذي لا يرى
 العمل به واجبا والخلاف انما ينشأ من تفسيرنا ما ساق فن قال الفاسق هو الخارج من طاعة الله تعالى
 بارتكاب كبيرة لا يفسق غير المستخف لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك
 ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب معصية كبيرة أم لا يفسقه (قوله ولا معنى للاحتجاج
 بان التفاوت رد على المصنف وقوه اوبان الفرص الخ رد على صاحب التحقيق وقد يجب عنه بان بيان

والعام من الكتاب فانه
 يكفر واذا كان كذلك
 لا يجوز ترجيح خبر الواحد
 على ظاهر الكتاب ولا
 تخصيص عموم به لان
 فيه ترك العمل بالدليل
 الاقوى بما هو اضعف
 منه وذا لا يجوز ان قيل
 الصحابة رضى الله عنهم
 فخصوا قوله تعالى بوجوب
 الله في اولادكم بقوله عليه
 السلام لاميراث لقاتل

المفهوم
 وقوله تعالى وانكم نصف ما ترك أزواجكم وقوله ولن ير بع مما تركتم بقوله عليه السلام لا يتورث
 أهل ملتين شتى وقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لانسكح المرأة على عمتها في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر
 الواحد جائز فلما هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبرها فانها خلاف عموم الكتاب هل
 يجوز التخصيص به وليس فقهنا ما ذكرتم دليل على جوازها والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضى الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت

والسنة المطلقة تطلق على طريفة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعنده نافع على غيرها أيضا فان المسألة كافي بقولون
 قيس رضى الله - عنها ولم يخصوا به قوله تعالى أسكنوهن على ما مر أقول والصواب انهم خصوها باسمه وامن في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعي لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كافي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لآزنت ولا نورث وما تركناه
 صدقة خص به عموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم على هذا النحو فان أبا بكر رضى الله عنه سمع ذلك

من النبي عليه السلام ثم
 حكم به وتأبده غيره (قوله
 ولا ينسخ ذلك) بهذا
 استدلال عليه نفي الاسلام
 وغيره بما روى من قوله
 عليه الصلاة والسلام
 يكثر لكم الاحاديث من
 بعدى فاذا روى لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب
 الله فما وافق فاقبلوه وما
 خالف فردوه واعترض
 عليه به خبر واحد وقد
 خص منه البعض أعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون
 قطعيًا فكيف يثبت به
 مسألة الاصول وأجاب
 عنه السيد الشريف بأنه
 لا شأن ان المراد الاحاديث
 التي لا يعلم ثبوتها الا
 يشمل المشهور والمتواتر
 لانهما معلوما الثبوت
 فكيف خصا من هذا
 الحديث وقال صاحب
 الكشف أهل الحديث
 طعنوا فيه وقالوا روى
 هذا الحديث يزيد بن ربيعة
 عن أبي الأشعث عن
 ثوبان ويزيد بن ربيعة
 مجهول لا يعرف له سماع
 من أبي الأشعث وانما

المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدرًا علينا بدليل ظنى وكونه ساقطًا علينا بدليل
 قطعي ألا يرى الى قولهم افترض أى المقروض والمقدر فى المسح هو الرفع وأيضا الحق ان الوجوب فى اللغة
 هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطر بفاعله هو الوجبة والوجوب ثم استعمال الفرض
 فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
 فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار
 بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضا فلنفظ الواجب يقع على ما هو فرض علميا وعملا
 كصلاة الفجر وعلى ظنى هو فى قوة الفرض فى العمل كما هو عند أبي حنيفة حتى يمنع ذلك صحة الفجر
 كتحذير الفجر وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفائحة حتى لا تفسد الصلاة
 بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند
 الشافعي وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من
 المتأخرين وهو اختيار نفي للاسلام يطلق عليهم وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون

التفاوت وبيان معنيهما اللغوي تبيينه على ان الاصل فى النقل رعاية المناسبة بين اللغوي والاصطلاحى
 فلا يحمل مهما أمكن فالاصير الى الاصل أولى وأنت خير بان الاحتجاج بحديث التفاوت على ما ذكره
 المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين للفرض والواجب ليس بمقدمة فى هذا الاستدلال
 ولا يخفى ان الواجب المذكور لا يدفع ما أورد على احتجاج المصنف ولا تقر به بالنسبة اليه
 وأما بالنسبة الى احتجاج صاحب التحقيق فله تقرير فى الجملة الا ان ماله على تقدير تمامه هو ان الاولى
 ان يصطاح على اطلاق الفرض على ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظنى وليس هذا احتجاجا معتد به
 على الخصم نعم يرد على الشافعي رحمه الله ان الرجوع عما اذهب اليه علماء ناضى الله عنهم من جعل
 الفرض بمعنى يناسبه لغة والواجب بمعنى يناسبه لغة والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحذه وفق
 تارك العمل غير متاؤل ولا مستخف ونحو ذلك والاصطلاح على انها عبارة عن معنى واحد خاليا عن
 الفائدة (قوله فلا نسلم امتناع الخ) اجيب عنه بانهم لا يدعون الامتناع عن معنى واحد خاليا عن
 بل عدم وجوب التقدير فى الواجب وعدم وجوب السقوط فى الفرض فلا يرد النقض بالمسح وأنت
 خير بان قوله الا ترى سندا منع امتناع التعذر بالدليل الظنى وحاصل الاعتراض انه اذا لم يمنع لم يكن
 اطلاق لفظ الفرض على الواجب أى ما ثبت بدليل ظنى خاليا عن مناسبة المعنى اللغوي بل يتحقق
 التعذر فى كل واجب فى العبارة اذ فى مساححة حيث اقتصر على منع الامتناع ومقصود دعوى
 الثبوت أيضا بقرينة السوفى وعلى هذا يرفع الجواب المذكور فقامل قول المصنف (سنة الهدى) المراد
 بالهدى الدين وازافة السنة اليه باعتبار انها مكملته (قوله وتركها واجب بوجوب اساءة وكرهية)
 الاساءة دون الكراهية قال الخوافى الكراهية أخس من الاساءة وهذا أولى من قول الخضرى فى
 المعنى تركها ضلال الا ان يريد الاصرار على تركها والام يمكن فرق بين ترك السنة والواجب ثم لو ترك

يروى أبو الأشعث عن أبي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان مقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال
 حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة فى علم الحديث وتزكية اثر وانه على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاناكم الرسول
 نخذروه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام أبا عبد الله محمد بن اسماعيل
 البخارى أو رده هذا الحديث فى كتابه وهو الطرد والمتبع فى هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى بإرادته دليلا على صحته ولم يلتفت الى

ظعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسمع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما ثبت فيما ترد ثبوته من الرسول صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذار وى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد

عنه أى عن أخذها فانتموا وعن ابن عباس والحسن وما نأكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير ابن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فاقى لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب انتهى كلامه وأخذ صاحب التلويح منه ما يساعد هواه في الطعن على مذهب الحنفية وترك جوابه وزاد قوله و اراد البخارى اياه في صحيجته لا ينافى الانقطاع وكون أحدر وانه غير معروف بالرواية أقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاصول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم أما أولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى ولا يمكن ان يورد فيه حديثا تنفى الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على وضعه وأما ثانيا فلا نلوه لوضوح عن ابن معين الطعن في الحديث بخرجه وتضعيفه وان لم يترجم على تهديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضامن عنه قطعا فانه العكس والطرود في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاد البخارى وشيخه ومقتده وأما القول بان إرادته في صحيجته اياه لا ينافى الخ فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بصاعته صاحبه في علم الحديث فان ما أسنده البخارى ومسلم في كتابهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمحقق على

قرينة بدليل قوهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة بومها يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء في ان المجرى عن القران ينصرف في الشعر الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارى كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قوهم عيدان اجتماعا أحدهما فرض والاخر سنة أى واجب بالسنة (قوله والنفل شاب فاعله) أى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم يعرفه واورده عليه سوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منها يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فاقبلت فرضا بعد التحقيق لدخولها تحت قوله تعالى فافر وأما يسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا

قوم سنن الهدى عوتبوا ولو تركها أهل بلدة وأصر واقبولوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله لان ما كان من اعلام الدين فالأصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن (قوله سنة العمرين) ان اريد بالعمرين أبو بكر وعمر رضى الله عنهما كما في قوهم لعثمان رضى الله عنه نسألك سيرة العمرين ففيه تغليب وان اريد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز كما قيل اعتق العمران ومن بينهما من الخلفاء أمهات لا اولاد ولا تغليب (قوله ولا يخفى ان الكلام الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يردانها مقيدة والنزاع في المطلق وأما الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى اللغوى فسنعزق جوابه من قولنا لا نقول التمسك الخ وفيه بحث لانهم قالوا الاصل انما يصح للدفع لا للذم كما مر في ركن القياس في بحث تعليل النصوص (قوله صارفة عن التخصيص) فال في فصول البدائع انعم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص انتهى لا يقال السنة في هذا الحديث بالمعنى اللغوى ولذا قال في القسم الثانى من سن سنة سنة والكلام في السنة الشرعية لا نقول التمسك في حق تناول السنة الحسنة لسنة خير الرسول عليه السلام وتخصيصها بسنة الرسول عليه السلام ثم عا لبدله من دليل وما لم يثبت الاختصاص بالدليل لا وجه للقول به مخالفا للغة (قوله والنفل) هو في الاصل بمعنى الزيادة ومنه النفل للغنيمة وناقلة لولد الولد لزيادة ما على مقصود الجهاد والتكاح (قوله أى يستحق اشواب) لانه يثاب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله تعالى (قوله ولا يذم تاركه) فيدخل في حد النفل مع انه فرض (قوله بان المراد من الترك المذموم مؤخر مطلقا) (قوله وعن الثانى بان الزيادة الخ) فيه بحث لان من لوازم الفرض أن يعاقب على تركه وبمسند التحقيق لا يتصور انترك اللهم الا أن يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض هو الا يتصور لا يستحق التارك العقاب وفيه بعد لا يخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة يحمل

حتى الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على وضعه وأما ثانيا فلا نلوه لوضوح عن ابن معين الطعن في الحديث بخرجه وتضعيفه وان لم يترجم على تهديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضامن عنه قطعا فانه العكس والطرود في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاد البخارى وشيخه ومقتده وأما القول بان إرادته في صحيجته اياه لا ينافى الخ فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بصاعته صاحبه في علم الحديث فان ما أسنده البخارى ومسلم في كتابهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فمحقق على

وهو دون سنين الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيما لم يفعله بعد فله ابطال ما اداه تبعاً وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما اداه الله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها) أي الى صيانته ما اداه (الابلزوم والباقي فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فاصار فعلاً أولى) أي صيانته ما صار ٧٩ لله تعالى فعلاً أولى بالوجوب وقوله فعلاً

نصب على التخيير وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلاً على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولاً

صحته بلا اشكال ولا تردد وأما الذى حذف من مبتدأ اسناده واحداً أو أكثر فكل منه بلفظ فيه جزم وحكم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عفان كذا أو قال القعنبى كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم كتاب أبوابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في الباب عنه أو عن فلان كذا وما أشبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عن ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه

حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفيل دون سنين الزوائد لانه صارت طريقته مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يرض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقاً للمعنى التقلبية اذ النفل لا ينقلب فرضاً وانما هو لا يكون اسقاطاً لواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الافطار بعد زوال الضيافة واذا كان مخيراً فيما لم يأت فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحيثما يلزم بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا قصد اذ لا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالنزفانه لا يجعل اتلافه وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا يبطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى لابطال ههنا الاقل يحصل به البطلان كشق زرع مملوك له فيه ماء غيره ولا شأن بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لاني فعله الذي هو سقى أرضه الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقاً فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانته المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدوران نقول هو دور معية بمنزلة المتضاميين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدمة فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يتوقف على كونه فعلاً قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالوقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا يصير ورثته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان قيل فن مات في أثناء العبادة ينبغي ان لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي

كلام (قوله كشق زرع الخ) وكقطع جبل مملوك له علق به فتبدل غيره (قوله بخلاف فساد زرع الغير) جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كذا كرت ينبغي ان يضم ما فسد من الزرع (قوله صار عبادة لله تعالى الخ) ليس المراد انه صار عبادة بالفعل حتى يرد عليه ان الموجود لا يصير عبادة الا بانضمام الباقي اليه كما يدل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بل المراد كان له عرضية ان يصير عبادة بانضمام الباقي (قوله لا على وصف كونه عبادة) قال الفاضل

العبارة يستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فإرادته له في أثناء الصحيح مشعر بصحة أصله اشعاراً بانسب به بركن اليه خصوصاً مع تصريحه ما أدخلت في كتاب الجامع الاماض قال ابن الصلاح وما يتقاعده من ذلك عن شرط الصحيح قبله بوجدي في كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه الذي يشعر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح قالوا انما هو باعتبار قنات الاتصال الذي تأسسته

(والحرام يعاقب على فعله وهو احرام لعينه أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كسرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما واما احرام لغيره كما كل مال الغير والحرمة هنا ملائمة لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول) أي في الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل لعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك) أي في الحرام لعينه (أصلاً والفعل تبعاً فنسب الحرمة الى المحل لتمدد على عدم صلاحيته للفعل لانه أطلق المحل ويقصده الحال كافي

مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام واذا قيل الميتة حرام فعناه انها منشأ الحرمة لانها ذكر المحل وقصده الحال فالجائز في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهه تنزيه

الارسال وهو وان كان قادحاً في الصحة عند أكثر المحدثين لكن الجمهور انه مقبول يخرج به وظاهر كلام الحافظ أبي نصر الوائلي السجزي أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلاً لو حلف بالطلاق ان جميع ما في كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد ضح عنه وأنه قاله لاشك فيه انه لا يحنث والمرأة يحالها في حالته وأبي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين الصحيحين لم يحنث من الأئمة الماضين من أفصح لنا في جميع ما جف به بالصحة الأهلين الاماميين ناظر الى ذلك ويحتمل أن يكون مرادهما

لا مبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الالهية على كونه عبادة فان قيل يجب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي نقلاً تخيراً فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضاً فالجواب ان الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم ككنا بدليل احتمال البقاء وابطالاً في ترجيح على ما هو منعدم حقيقة وحكاية وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسوية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا واجب أقوى الامرين وهو ابقاء الفعل اصابته أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسوية فلان يجب أهمل الامرين وهو ابقاء الفعل اصابته أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى (قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو مرئياً على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الاظهر من اللعوم أكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وزهد بعضهم الى انه حقيقة لوجهين أحدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمضى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاً فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن شئ كما تقول للرجل لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلاً وهو أو كدراً ناهياً عن معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلاً للفعل شرعاً كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوا لزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلاً فنفي الفعل فيه وان كان تبعاً أقوى من نفيه اذا كان مقصوداً ولذا على هذا الكلام أثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز لغير سالك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهوان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوعاً لكن المحل قابل للدخول في الجملة بان يأكل مال غيره بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً فخرجنا عن الاعتبار فنسب الحرمة وإضافتها الى المحل لدلالة الشريفة الاولى على ان يترك لفظ ابقاء ليوافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو

مقاصد الكتاب ومتمون الابواب دون التراجم (قوله كحديث يبيع الرطب) مذهب أبي يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استند لالابار ومالك في موطنه عن عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان عن زيد بن عياش عن سعد بن أبي وقاص انه سئل عن يبيع البيض بالسلت فقال سعد أيها أفضل قيل البيضاء فهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن امرأة التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يفتق الرطب اذا

وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعندنا (الابل هذا) الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم (حرام) جف قال نعم فيها عن ذلك ومن طريقه زواه أصحاب السنن الاربعه وقال الترمذى حديث حسن صحيح وتورد أبو حنيفة رحمه الله في القول بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهي أول مسألة سئل عنها أبو حنيفة رحمه الله ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو أن يكون لربط بالقرحسا واحدا أو حنسا فان كانا احسا واحدا كانا

التمر بالتمر مثلا مثل وان كانا حنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فيسبعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد أبي عياش ولا أعرفه وفي لفظ من لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال أبو حنيفة لا يعرف الحديث وهو قوما زيد أبو عياش من لا يقبل حديثه كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي هذا الدليل الذي ذكره أبو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب النظر لولا الحديث انذ كور الان عنده ان خبر الواحد اذا خاف الاصول سقط في نفسه وقال القاضي أبو زيد الدبوسي في الاسرار وشمس الأئمة السرخسي في المبسوط ما ذكره أبو حنيفة

على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل المحل فيه بان يراد بالميتة أكلها ما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على المحل فاذا قلنا الميتة حرام فعناها أيتها منشأ الحرمة أكلها واذا قلنا من غير الحرام فعناها أن أكله حرام اما مجاز أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واستئمن القرية يحمل تارة على حذف المضاف أي أهر القرية وتارة على أن القرية مجاز عن أهل اطلاقا فاحتمل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار أن الحلال والحرمة صفتا محل لاصفا للمحل الفعل لكن متى ثبت المحل أو الحرمة بمعنى في العين أضيف اليها الانسابية كما يقال جرى النهر لانه سيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة اغبر لان الحرمة هناك الاحترام المالك (قوله وهو اى اخل اقرب) بمعنى انه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالمارك حرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعندنا ليس المكروه كراهة التحريم اى الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمة دليل ظني فعنده ما لم يتركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما الا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لم يتركه ان ثبت ذلك فيه بدليل

صيرورة الاجزاء الباقية عادة ولك ان يحمله على حذف المضاف المذكور (قوله) لكن يثاب تاركه أدنى ثواب قد سبق منا الاعتراض عليه في أول الكتاب بان المصنف بل للشارح أيضا جعل ترك الحرام والمكروه كراهة التحريم مما لا يثاب عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثاب عليه دون تركهما مما لا يعقل (قوله) دون استحقاق العقوبة بالنار حرمان الشفاعة) اعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل بجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة أيضا يستحق الشكر وهم جراوا الطائفة البشرية لاني الشكر فلول الشفاعة لاستحقاق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جاتها الاقدار على الشكر لاني به الطائفة البشرية كما اعترف به المعترض على ان الشفاعة تدفع العقوبة بالنار لاستحقاقها فلارجه لما ذكره وأما الاعتراض بان ترك الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحق غير ترك المكروه فقد هم منافي بتحقيق تعريف الفقه جوابه ولا يحتاج الى أن يقال معنى الحديث الشريف من ترك سنتي ابغض له في وجهه في قلبه لم ينل شفاعتي لانه حينئذ كافر والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام (قوله) لقوله عليه السلام قيل عليه الكلام في الذي ارتكبت مكروها لا في تارك السنة فلا يجوز الاستدلال بالحديث وأجيب بان الكلام في الذي ارتكبت ما دون الحرام أعني المكروه كراهة تحريم وتارك السنة داخل فيه نعم يرد أن يقال المفهوم من الحديث الشريف ان الذي ارتكبت

(١١ - تلويح ثالث) رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الجهة لا تتم به لجواز قسم ثالث كافي الحنطة المقلاة لجواز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون غراما لثاقا لغوات وصف البيوضة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه عند صيرورته قسما كالحنطة اقلية ليست غير الحنطة على الاطلاق لغوات وصف كونها ميتة عنها بالقلب وليست غيرها أيضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق وأجيب بان منعهم الحصر غير موجه فان التردد اثار بين النبي والاثبات ان الحاصل انهم امن

لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما أصليا اي يكون مبنيا على اعداار العباد (فيسمى
 رخصة وما وقع من القسم الاول) اي الذي هو حكم أصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة (يسمى عزيمه وهي اما فرض) الضمير يرجع
 الى العزيمة (او واجب او سنة او نفل لا غير) والرخصة أربعة أنواع فوعان من الحقيقة أحدهما حق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من
 المجاز أحدهما تم في المجازية من الآخر) ٨٢ فوعان يطلق عليهم ما الرخصة حقيقة ثم أحدهما حق بكونه رخصة

من الآخر ونوعان يطلق
 عليهما اسم الرخصة مجازا
 لكن أحدهما تم في المجازية
 اي بعد من حقيقة
 الرخصة من الآخر

جنس واحد أو لا والنقص
 بالخطبة المقلية غير
 وارد فان الخطبة المقلية
 ليست في معنى الرطب
 من كل وجه لان الرطوبة
 في الرطب مقصودة وفي
 الخطبة عيب والتفاوت
 فيه باصل الخلقه وفيها
 يصنع العباد والاول معتبر
 في الثاني دون الاول وللزائد
 في الوجه الاول قيمة لافي
 الثاني ثم لو سلم صحة الحديث
 فالمراد منه النهي عنه
 نسيتة فقد أخرج أبو داود
 في سننه عن يحيى بن أبي
 كثير عن عبد الله بن
 يزيد ان أبا عياش أخبره
 انه سمع سعد بن أبي وقاص
 يقول سمعت نبي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 عن يسع الرطب بالتمر نسيتة
 وهذا اللفظ رواه
 الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح
 الآثار والدار قطني

قطعي يسمى فرضا والاسمى واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي ما يعتد به فيه أو لا المقاصد الاخر وية
 فيسمى رخصة ويقالها العزيمة فخرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمه لانه حكم أصلي وابطحها
 للمكره رخصة لانه غير أصلي بل مبنى على اعداار العباد فان قيل الرخصة قد تصف بالاباحة والتدب
 والوجوب وهي من أقسام الحكم الاصل فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان
 الرخصة ليست حكما أصليا بشئ من الاعتبار أوجب بان تخصيص الو حوب والحرمة ونحوهما بما
 يكون حكما أصليا إنما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو
 يخالف اصطلاح القوم وإنما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وأما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود
 آخرى بمعنى أنه يعتد به ذلك في مفهومه اعتبارا أو ليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في
 أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
 وحاصله ان دليل الحرمة اداني معمولابه وكان التخلف عنه لما منع طارئ في حق المكلف لولا ان ثبت الحرمة
 في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء أو نسخا للتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذ كر نفاذ الاسلام
 ان العزيمة اسم لها هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة سم لما بنى على اعداار العباد وهو
 ما يستباح مع قيام المحرم وذ كر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في الميزان ان الرخصة اسم لما تعير عن الامر
 لاصلي الى تخفيف ويسر ترفيها في رخصة على أصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
 والرخصة ما وسع للمكلف فعله به مذكر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض
 والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بسنده فقد تكون العزيمة حرما كصوم المريض
 اذا خاف الهلاك فان تركه واجب في هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها
 أما الاول فلا نهى لو كانت مباحا كانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر
 مبنيا على اعداار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم لاصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف

المكروه يحرم الشفاعة لا يدل على انه لا يستحق العقوبة بالبار فلا بد من بيان الدليل عليه (قوله
 قسمي رخصة) ومقابلها العزيمة الرخصة في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السفر اذا
 تسمرت الاصابه الكثرة وجود الاشكال وقلة الرعاية فيما يسمى الحكم المبنى على اعداار العباد لما فيه
 من اليسر والسهولة وأما العزيمة فهي من العزم وهو في اللغة القصد المتأكد قال الله تعالى فسمى ولم نجد
 له -ر ما أي قصد امتأ كذا في العصبية ويسمى الحكم الاصل هو الا انه من حيث كونه أصلا مشروعا في
 نهاية الولاية والقوة حقا لله تعالى عليه بالحكم انه الهام ونحن عبيده وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
 وعلينا الاستسلام والانقياد (قوله والحق انه مما انفرد به المصنف) قد سبق الاعتذار عنه (قوله وذ كر
 أبو اليسر الخ) لا يخفى ان تعريفه ليس بما منع اذا قدر ترك المؤاخذة على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة
 الفعل في العزيمة تفصلا منه سبحانه (قوله لو كانت مباحا) لم يقل مباحة لان المباح جعل من أعداد

المقابل
 وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين
 وان كان الاكثر مروها الا في زيادة تفرد بها بعض الحضار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها واعل الفائدة في قوله ان يتقص
 الرطب اذا جفت ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منة للقيم باعتبار النقصان عند الجفاف ثم اعلم ان الخائفين ردوا
 على أبي حنيفة رحمه الله طعنه في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام أبو حنيفة زيد أبو عياش مجهول فان كان هو لم يعرفه

(أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحوط بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والطهارة كإجراء كلمة الكفر مكرها) أي بالنقل أو القطع (فإن حرمة الكفر قائمة بأبدان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائم فيكون حرمة

فقد عرفه أئمة النقل فانه زيد بن عياش أبو عياش الزرقى ويقال المخزومي ويقال مولى بنى زهرة المدني ليس به باس وروى عنه مالك في الموطأ وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا وقد روى عنه اثنتان ثقتان عبد الله بن

زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن أبي أنس وهما ممن احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه أئمة هذا الشأن وقد أخرج حديثه مالك في الموطأ مع شدة تحريمه في الرجال وأنا أقول وبالله توفيق قد وافق أباحه رحمه الله الحفاظ بن خرم وغيره وقال ابن العربي أما حديث البيضا بالسلت فإن كثيرا من العلماء اجتنبه لان زيدا أبا عياش عندهم مجهول هذا كلامه وقال ابن الأثير أبو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى المدني وقال أيضا اسم أبي عياش زيد بن صامت الزرقى الانصارى وقد جاء في سنن أبي داود في ادعيه الصحاح والمساء عن أبي عياش ولم ينسبه بالزرقى ثم قال في استناد الحديث عن سهل ابن أبي صالح عن ابن أبي عياش وقال في أخرى عن ابن عياش فجعل لتحدث باختلاف رواه ثلاثة أسماء أحدها أبو عياش

المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على أعداء العباد إذا المناسبات للعدو والترقية والتوسعة لا التضيق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاضلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها إنما تكون في مقابلة الرخصة فالصالح ان الطرف الذي تعاقبه العزيمة لا بد وان يكون واجعا على الطرف الآخر الذي تعاق به الرخصة لا مساو بانه لا يكون مباحا ولا محرما أو مكرها أو الراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر اما أولا فلا نالنا ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز أن يكون وجوبا إذا العذر قد يناسبه الإيجاب كما كل ماله عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلا نالنا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز أن يكون اباحة كافي إجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الإكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب أو التندب لا يناسب الإبتناء على الأعداء كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار أو ندب افطار المريض عند بعض الأضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك إجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك إجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لا نالنا نقول هذا تأويل لا ضرر وزه اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم إجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لو وجب لترك لا ينفي كونه الحرمة والا لا ترفع الحرمة من بين الأحكام والحق أن العزيمة تشمل الأحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الأحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاضلي في الشرع على الأقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الأول) فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة (كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الإباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة ههنا تجويز الفعل أعم من أن يكون

الاسماء الجاهدة (قوله أما أولا) أوجب عنه بان أكل ماله عند خوف تلف نفسه عزيمة لا رخصة ورد بانه مبني على العذر والعزيمة لا تكون كذلك على انه كلام (قوله وغيرهما) فيه تأمل (قوله فاستبيح مع قيام المحرم والحرمة) لقائل أن يقول اذا كان المحرم قائما وحكمه أيضا قائما فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والجواب منع عدم الجواز بل هو الاشبه بالرخصة لما في العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح من اليسر والسهولة (قوله كلامه في هذا التقسيم الخ) قيل هذا ليس بمبرح لان كلامه ههنا لا يدل الا على ان أحد الأقسام الأربعة من الرخصة هذا هو الذي استبيح مع قيام المحرم واللازم منه ان يكون مقابلا لهذا التقسيم من العزيمة الحرام لا الانحصار وأنت خبير بان مراد الشارح انحصار الرخصة الحقيقية في الإباحة لا انحصار مطلق لرخصة ومنها الأشعار ذكر لفظ استبيح في قسمي الرخصة الحقيقية معا (قوله لانها مقابلها) فيه تأمل حيث لا يلزم من انحصار حقيقة الرخصة في الإباحة وان أريد بها ما يكون بطريق التساوي انحصار العزيمة في الحرمة اذ لا ينحصر

والثاني ابن أبي عياش واثالث ابن عياش اتهمى كلامه ولا محالة ان الخلاف فيه على هذا الوجه بوجوب جهالة ماله وصفاته وأوصافه رحمه الله لا يدعي جهالة عينه وزانه فان الجهالة على ثلاث مراتب الأولى الجهول العين والذات بانقضاء الخبرة بما فيه من المشخصات والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته وأحواله ومشخصاته وهذا الجهول لا يقبل روايته ولا خبره أصلا قال الخطيب البغدادي وأقل ما يرفع به الجهالة أن يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العدل به واثم ما عنه والثانية مجهول

العدالة الظاهر أو باطناً وروايته غير مقبولة عند الجماهير ونشدقيه بعضهم والثالثة الجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وبما قبل زوايته من لم يقبل رواية القسم الثاني فلان ارتفعت الجهة العن زيد أي عياش برواية عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته ٨٤ ولا يرتفع جهالة حاه ولا صحة الحديث من ذلك ومن أطلق اسم الصحة على

بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة أو التحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب التبرك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض ولو اجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونقل كان أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف التبرك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم توجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يناق ما سبق من أنهما قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل أو سنة كونهما مندوبه فإتراضت حاله لم يتبق تلك الصلاة معهما مندوبه كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكما مبنيا على اعدار العباد ويمكن أن يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق النزوم أو الريحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة فوجب اجتماع المضمدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أوجب بان معنى الاستباحة في انقسام الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العمل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقدر النقص بذلك فيصمله بخلاف أدلة وجوب الإيمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتقوم بدوامها (قوله لكن

ما تضمنه كتاب الموطأ على العموم فانما أطلقه على المساهلة والافقيه الحسن والضعيف وغير ذلك وروى عياش عنهم ان قول أبي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار الخ لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من أبي حنيفة رحمه الله على البداهة مع تضمنه أو وراي الطبع عليها الا ان تبصر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها أهل الشأن وأئمة الفن بان القول قول العارف فان الداهل عن الطريقة طمان وشتان بين المأمون والطعان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه جهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديثين صحيحين هذا (قوله) زيد قوله جيد ما ورد فيها سواء (خ) يعني ان السازع أسقط التفاوت في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط

مقابل الاباحة في الحرمة فيجوز ان تكور العزيمة وجوب الفعل فينتقل بالرخصة اباحه بمعنى تسارى الفعل والتبرك ويمكن أن يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقة لانه عزيمة بل يرجع الى التبرك والعزيمة فيسه الحرمة اما لازما أو ايجابا فصح ما ذكره فليتمأمل (قوله ليشمل الحرام) فيسه نظريته صرح فيما سبق بجروج الحرام عند المصنف (قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة) أحد الكلامين من حصر الرخصة الحقيقية في النوعين الذين عزيمة كل منهما احرام وان شأني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنقل (قوله في الفرض والواجب والحرام) اذ ليس في السنة والنقل محرم لاقى جانب الفعل ولا في جانب التبرك (قوله أو الريحان) والمنع بطريق الريحان محقق في السنة والنقل فيه بحث لان تفسير الحرمة بما يتناول محور ترك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان حكم هذا القسم هو اولوية الاخذ بالعزيمة وبذل النفس حسيبه لا يتناولها فالحق ان المراد بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وهذا ظهر ان المراد بالاستباحة مطلق الاذن لا تساوي الطرفين والاباحي حكم هذين وهو اولوية الاخذ بالعزيمة (قوله أوجب بان معنى الاستباحة الخ) قال في فصول البدائع الارلى أن يقال المراد بقيام الحرمة معنى وعدم المؤاخذة لدهاها بصورة تيسر انتهى وتحقيقه انه للمنفى عنه الذي هو الحرام المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فعله المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب عنه لان معنى الشيء هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فنقول لما كان الثابت بالخص في هذا القسم جوار الاقدام على فعله أي انه لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام ولما بقي الثواب على تركه لم يذهب معنى الحرام وهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة صورة وهذا يتحقق

اليد باليد فصار هذا اصلا بان كل تفاوت يثبت على صنع لعباد كاشتراط الاجل فمفسد للعقد وما ليس من صنع العبد كاجودة والرداءه كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل يجوز ان يكون الاعتبار اختلاف بعض الاوصاف كسبب الامم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعدا متساويا لطلب الرطب كالباب والعتب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرفي النقيض وقد ورد فيهما الحديثان الحميم والحكيم في العنب والزبيب على الخلاف أيضا ظاهر الرواية (قوله

حقه) أي حق العبد بقوت ضرورة ومعنى وحق لله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالإيمان فله أن يجزى على لسانه وإن أخذ بالعزيمة وبدل نفسه في دينه وأولى وكذا الأمر بالمعروف وأكل مال الغير أو على الإفطار في رمضان أرا كره على ترك الصلاة ونحوها في هذا الصورة أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن إن أخذ بالعزيمة وبدل نفسه فأولى (والثاني) أي الذي هو رخصة حقيقة لكن الأول أحق

المحرم دون الحرمة كإفطار المسافر) فإن المحرم للإفطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الإفطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعسى من أيام آخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولأن في العزيمة نوع يسر لموافق المسلمين) هذا دليل آخر على أن العزيمة أولى وتقريره أن العمل بالرخصة وترك العزيمة أغشع ليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة موصول إلى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (إلا إن يضعفه فليس له بدل نفسه لأنه يسير قائل نفسه

حقه) أي حق العبد بقوت ضرورة بخبر النبي ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن (قوله حسبته) أي طلب الثواب وهي اسم من الاحتساب وإنما كل الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى والمأزى ان مسيلمة الكذاب أخذ برجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لا أحد منهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا غفلة وقال لا لا حرمة تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنا أصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ للرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدق بالحق فهنيأه (قوله وكذا الأمر بالمعروف) نية بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة إلى الفعل كإجراء كجسة الكفر أو إلى الترك كإفطار الإفطار بالمعروف فإنه فرض باللائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك إذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى إنما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الصورة لا يجبره بالضمان فيستباح عند الإكراه وفي التمثيل به إشارة إلى أن النص صرح بالدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وإن وردت في العبادات وفيها يرجع إلى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببدل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا إن شاء الله تعالى وكذا في الإفطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أموالا كان مريضا أو مسافرا فإفطاره على الإفطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه إكراه على مباح كالمضطر إذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) إشارة إلى ما ذكره نفع الإسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشف بأحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولوا واحدا عند عدم التصريح حتى انه وقع في منهاج الأصول ان الإفطار مباح بمعنى أنه مسار للصوم فاعترضوا عليه بأنه لا يفطر التوفيق بين الاستباحة الصورية والحرمة المعنوية (قوله بزهوق) الروح في الموت زهقت نفسه بالقبح والكسر زهوقا خرجت روحه وزهقها الله تعالى أما زهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم (قوله وكذا الأمر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمة في الأمثلة التي ذكرت في هذا القسم ظاهرة إما في الكفر فلماذا كره من ان حرمة لا تزول أبدا وإما في غيره فلان حرمة وان احتمل الزوال لكنها لم تنزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير إلى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة يرتفع بزوالها صورة أي بأن لا يؤخذ به حتى حراما معنى لان عدم دليل سقوط الحرمة المعنوية أعني ثواب على تركه (قوله أما لو كان صريحا) في شرح التاويل ان المريض والمسافر إذا أجبر على الإفطار فامتنعنا حتى قتلا ينبغي أن لا يكونا آثمين بل شهيدين لاقامتهما حتى الله تعالى لعدم سقوطه بليل وجوب الجدل (قوله إشارة إلى ما ذكره نفع الإسلام) فيه بحث اذ المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس أولى عند الخصم ولا يفهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الأولى عند جواز التساوي ولك أن تقول

التوفيق بين الاستباحة الصورية والحرمة المعنوية (قوله بزهوق) الروح في الموت زهقت نفسه بالقبح والكسر زهوقا خرجت روحه وزهقها الله تعالى أما زهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم (قوله وكذا الأمر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمة في الأمثلة التي ذكرت في هذا القسم ظاهرة إما في الكفر فلماذا كره من ان حرمة لا تزول أبدا وإما في غيره فلان حرمة وان احتمل الزوال لكنها لم تنزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير إلى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة يرتفع بزوالها صورة أي بأن لا يؤخذ به حتى حراما معنى لان عدم دليل سقوط الحرمة المعنوية أعني ثواب على تركه (قوله أما لو كان صريحا) في شرح التاويل ان المريض والمسافر إذا أجبر على الإفطار فامتنعنا حتى قتلا ينبغي أن لا يكونا آثمين بل شهيدين لاقامتهما حتى الله تعالى لعدم سقوطه بليل وجوب الجدل (قوله إشارة إلى ما ذكره نفع الإسلام) فيه بحث اذ المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس أولى عند الخصم ولا يفهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الأولى عند جواز التساوي ولك أن تقول

وأما بكونه شاذاً) مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي رحمه الله من المتقدمين من أصحابنا رتبته القاضي أبو زيد البومى وشخص الأئمة السرخسي ونحو

الإسلام وعامة ما خرجين ان خبر لو احدث الوارد شاذ أيضا ليس الحاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا المشاع لتوفيق الدواعي وعموم الحاجة إلى نقله كما تواتر نقل القرآن واشتهر أخبار البيهقي والنسكاخ والطلاق وغيرها ولذا لم يقبل شهادة الرا حذروية الطلال من أهل المصنف فيهم لم يكن بالسماع عليه ودعوى الرافضة والبيهقي في إمامة علي وأبي بكر ومذهب عامة الاصوليين وأصحاب الحديث قوله اذا صح بسنده وهو مختار الشافعي رحمه الله (قوله كذب الجهر بالتسمية الخ) قيل حديث الجهر بالتسمية

يخلاف الفصل الاول) أي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وإنما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة
 من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه تراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الاطوار شبيهة بكونه حكما أصليا
 في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمه فاعان فالحكم الاصل في الحرمه وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا
 (والتالث) أي الذي هو رخصة مجاز او أمر في الجارية وأبعد عن الحقيقة
 ٨٦

هن الاخر (ما وضع عنا
 من الاصر والاعلال
 يسهو رخصة مجاز لان
 الاصل لم يبق مشروعا
 أصلا والرابع أي الذي
 هو رخصه مجاز لكنه
 أقرب من حقيقة الرخصة
 من الثالث (ما سقط مع
 كونه مشروعا في الجملة
 فن حيث انه سقط كان
 مجازا ومن حيث انه
 مشروعا في الجملة كان
 شبيها بحقيقة الرخصة
 بخلاف الفصل الثالث

برواية تدل على تساويهما بل لا فطر أفضل ان نصرر والا فالصوم من غير اختلاف واية (قوله
 بخلاف الفصل الاول) أي الا كراه على الاطوار فان المذكور ان لم يقترح حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان
 القتل صدر من المكره النظام والمكره المظاوم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر
 (قوله من الاصر) هو اقل الذي يأمر صاحبه أو يحبس منه من الخصال جعل مثلا لثقل تكليفهم
 وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة قوتهم وكذا الاغدر مثل ما كانت في شرائعهم من الاشياء
 الشاقة كجزم الحكم بانقصاع عمد اكان لقتل أو خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة أو قرص موضع النجاسة
 ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفه من حيثها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب عليها توسعة
 وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لئلا كان السبب معدوما حقا والحكم غير مشروعا أصلا
 تكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا لئلا على صحة تسميته رخصة وعلى كونه
 مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا فم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا وبالنسبة الى احد
 بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما ذاعم الصوم على المريض
 الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروعا في حقه لا غير (قوله فن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت في

المدعى بحق اشارة بذلك ولا يقدح فيها الاحتمال مذ كور يقول المصنف (وهو استثناء من قوله والعزيمة
 أولى) قيل نقابل ان يقول كان الواجب أن تكون العزيمة في الصوم أولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل
 عاد نفسك فانها اتصبت لمعادات وقتل عدو الله تعالى واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون الصوم أولى
 وان ادى الى الهلاك ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لا ريبا في النفس بطاعة الله تعالى فلا يجوز
 اتيانه على وجه يؤدي الى انتفائه والحديث على تقربته يدل على المعادة بمنعها عما تشبهه لا بقتلها
 فربما بين النفس انؤمنه والكافرة (قوله من الاصر) قال الشيخ اكل الدين في شرح مشارق الانوار اول
 ان الاصر في بني اسرائيل كافي في عشرة اشياء كانت لطيمات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
 خمسين صلاة في اليوم واليلة وكان زكاتهم ربع المال ولم يكن يطهرهم من الجنابة والحس غير الماء ولم
 يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في الصوم بعد الحوم ويحرم عليهم الجماع بعد
 العتمة والنوم كالا كل وهن سلامه يقول قربانهم حرقة بنار بارل من السماء وحسانهم كانت بواحدة
 ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يسبح وعودتوب في باب باره انتهى كلامه وانت خبير بان قطع
 الاعضاء الخاطئة وفرض موضع المجاسه واحراق الغنائم وتحريم السرقة في اللحم وتحريم السبب
 زوائد على ما ذكر (قوله كجزم الحكم بانقصاص) حتى لا يجوز لعقوب شرعهم اى شرعية اليهود
 صرح به صاحب النشأ والحق ان لم يبق في ذلك انفس ربه اخذ ربه القيس الدية من انقاتل لانه
 يجوز العفو أصلا فان العفو مندوب عندهم ايصال قوله تعالى فن تصدق به فهو كعارة له بعد قوله وكتبنا
 عليهم فيها الاية فان في نفسه قوله تعالى ولما نزل في الاواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء

هو من قبيل المشهور
 عندهم حتى ان أهل
 المدينة احتجوا به على
 مثل معاوية وردوه على
 ترك الجهر بالتسمية وهو
 مروى عن أبي هريرة وعن
 أنس أيضا الا انه اضطرب
 روايته فيه بسبب ان
 عليا رضي الله عنه كان
 يبالغ في الجهر وحاول
 معاوية وبنو أمية نحو
 آثاره فيايعوه على الترك
 تخاف أنس وروى الجهر
 عن عمرو بن عبداس
 وابن الزبير وغيرهم ثم

بالقسم

لا يخفى ان ترك الجهر نبي والجهر اثبات فر بما لا يسمعه الراوي لاسيما مثل

أنس وقد كان يقف أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه القامحة على انه روى عن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله
 عنهم كما كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى ان أنسا سئل عن الجهر والامر ان قال لأدري هذه المسئلة والسبب
 ما ذكرناه انتهى ما أورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشئ من العصبية والتخامل الخبيث من غير نقل يستند اليه ولا دليل
 يثبت عليه وأما هو ظلمات بعضها فوق بعض حمله عليه فرط التعصب وسوء الفرض ألا ترى انه لما كان المر كوز في ذهنه هو

كقول الراوي ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاق عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ماسا قطة هنا) أي في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذوا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما ههنا فالمحرم غير قائم حال
الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ٨٧ فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة (ولان
الحرمة لصيانة عقله ولا

صيانته عند فوت النفس
وكذا صلاة المسافر رخصة
اسقاط لقوله عليه السلام
ان هذه صدقة الحديث)

الاتصار لما ذهب اليه
الشافعية والتعامل على
الحقيقة أدرج في صدر
كلامه قوله عندهم أي
عند الشافعية وليس في
موقعه فان الكلام
لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعوا الى ذكره وكيف
يمكن أن يقال ان أنسانك
ما عولوا عليه من
التبليغ وروى الاخفاء
مخافة معاوية وكانوا
لا يخافون الكفار وهم
أشداء عليهم من معاوية
وقد ثبت في موطأ مالك
وغیره استفتاء معاوية
عليه رضی الله عنه بواسطة
أبي موسى الأشعري فيما
يهمه من أمر دينه في أيام
مخاربه وسورة مخالفته
فكيف يمنع بعد وفاة
علي رضي الله عنه وانقضاه
أيامه عن أمر ثبت عن
النبي صلى الله عليه
وسلم بل الثابت عن النبي

القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لابل تراخي بعذر فالواجب قائم والحكم مترخ
وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل
الثالث اي النوع الثالث من الافواع لاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا واصلا فكان كما في المجازية
بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فمن حيث ان العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا
ومن حيث ان العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل في
البيع ان يلاق عينا) لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
وعن بيع الكالئ بالكالئ في هذبا بيان لسكون السلم حكما غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق
التعيين في السلم مشروعا لانه انما يكون للمعجز عن التعيين والاباءه متساوية من غير وكس في الثمن
(قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة بقاء للمهجة كإجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض اما اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة
بحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نبي
يكون النص دال على عدم حرمة عند الاضطرار وذلك ان قوله تعار الا ما اضطررتم اليه استثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الاشياء

لهذا بقوة وأمر قومك بأخذوا باحسنها ان الحس هو الاقتصار والاحسن هو اقله فالواجب
قائم والحكم مترخ) أرادنا لموجب سبب الوجوب وهي في حق الصوم شهود الشهر والحكم وجوب
الصوم صرح به المصنف حيث قال فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب لصوم وفيه بحث لان القول
بتراخي الحكم على هذا يخالف لما صرح به في الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من ان الاول
متحقق في حق المسافر ولهذا يجب عليه القضاء دون الثاني والحق ان مرادهم بالسبب ههنا سبب
وجوب الاداء وهو الخطاب الذي في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية وبالحكم
المترخ وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا ما ذكره من قبل من عدم الخطاب في حقه فان قلت هذا
الخطاب يضر المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فقلت ظاهرا تساويهما
والتأخير للرخص لا للتخصيص وانما اعتراض القاعاني بانه لم يحمل على التخصيص بكون من النوع
الاول لقيام حزمة الاطوار ثابتة بعموم الآية وان حمل عليه يكون من نوع المجاز للرخصة لان ثانيا
نوع الحقيقة لان المخصص تبين ان المخصوص غير مراد من العام كما عرفت فجوابه ناختمار الاول وانما
يكون من النوع الاول لو لم تكن الآية للارخص بالتأخير الى العدة فان شأن الرخص بالتأخير ان يتأخر
ما ثبت بالخطاب أعني وجوب الاداء (قوله فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة) وروى عن أبي
يوسف رحمه الله ان الحرمة لا يرتفع لذن يرخص العقل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كإني الا كراه على

صلى الله عليه وسلم وجاهر الخلف وأكبرهم هو الاخفاء قال الحفاظ عماد الدين أبو الفداء اجعل بن عمر بن كثير
الدمشقي الشافعي رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن مغفل وطوائف من سلف التابعين والخلف
وهو مذهب أبي حنيفة والثوري وأحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجمهور الا وفي اسناده مقال عند أهل
الحديث ولذا أعرض أرباب المسانيد الاربعة وأحمد بن حنبل وغيرهم عن اشتمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية وبنينا

روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم

عن الدارقطني انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث رعبه أيضا نه صنف بعصر كنا في الجهر بالبسملة فاقسم بعض المالكية لم يعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في الجهر حديث وقال الحازمي أجاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير ان أكثرها لم يسلم من شوائب وقال

التي حرمت أكلها الا ما اضطررت اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطررت مصدرية وضميرانية عائد الى ما حرم اي فصل لكم ما حرم عليكم وجميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر أيضا مباهة لقوله تعالى الامن أكرهه وقوله مطمئنن بالايمان لا ناقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم غاية ان يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى ان اضطرر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المتفي هو الاثم والمؤخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة أو يعسر على المضطر رعاية قدره الاباحة وأما في شرب الخمر فلان حرمتها الصيانة العقل أي القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقييحة ولا يبقى ذلك عند قنوت النفس أي البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند قنوتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذلك كتحريم الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغدي خبث الميتة كقوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا خاف بالامتناع قنوت النفس لم يستقم صيانته البعض بقنوت الكحل قنوت البعض وكانه أراد ان النفس او البدن وثانياً المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه) راوى هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئاً وقد قال الله تعالى ان حقتم فقال اشكل على ما اشكل عليكم فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله

اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعي في أحد قوليه وكثير من العلماء وقائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى قتل لا يكون آثماً عندهم ويكون آثماً عندنا وذكر الاستبيحاني انه اغلام بأثم اذا علم بالاباحة لان في الكشف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل وفيما اذ حلف لا يأكل حراماً أو لا يشرب حراماً يحتمل باكل الميتة وشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحتمل عندنا (قوله قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة الخ) هذا انما يظهر اذا قيل معنى الاباحة غير باغ على الوالي ولا عاد بقطع الطريق وهذا المعنى انما يلائم مذهب الشافعي حيث لا يباح أكل الخمر عند الحاجة بأسفر وأما اذا قيل غير باغ بالاستئثار على مضطر آخر ولا عاد لسد الرق كما هو الملائم لمذهب الحنفية فلا روهو ظاهر على المتأمل وفي التفسير فان الله غفور رحيم أي غفور لمن تاب من تحريم ما أسهل الله تعالى واستحلال ما حرم الله تعالى رحيم بشرع التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يؤخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعد اده فيما يتعددهم وقيل غفور عن أكل من غير ضرورة رحيم رفع الاثم عند الضرورة (قوله أو يعسر على المضطر) فيه بحث لان ما ليس رعاية قدره الاباحة لا يجب أن يكون مباهة فعلى العرج المدفوع في الشرع لقوله تعالى وما جعل عليكم من حرج فلا فائدة في صرف المغفرة الى ذلك وهو المصنف (قال الله

معتصم بن سليمان بن آيينه عن الحسن بن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسير بيسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعلياً وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن مغفل والحكم والحسن بن أبي الحسن والشعبي والنخعي والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وحاد وأبي عبيد وأحمد وأهق وزوى أبو حنيفة عن طريف بن شهاب أبي سفيان السعدي عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن أبيه انه صلى خاف امام جهر بيسم الله الرحمن الرحيم قتاده يا عبد الله انى صليت خاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحداً منهم يجهر بها وقد روى الطحاوى وابن عبيد البر عن ابن عباس رضى

الله عنهم ما الجهر قراءة الاعراب وبن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد تعارض ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر قال الخاكم صحيح بلا علة وصححه الدارقطني وفي صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم الجهم صليت وراء أبي هريرة وقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى لمخزولاً الصائين فقال آمنين ثم يقوم اذا سلم والذي نفسي بيده انى لا شتمهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن

فأقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا حضرتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتهم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان الاهل عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه وكان طالما بهذا الالاه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان

خزيمه لا اري باب في صحته عند أهل المعرفة وهذا الحدِيثان أمثل حديث في الجهر وحديث أبي هريرة خير

مستلزم للجهر لجواز سماع
تعييم مع اخفائه فإنه مما
يقع في اذنيهم في الاخفاء
مع قرب المقصد ثم هو
وحديث ابن عباس ان
تم محمول على وقوعه أحيانا
لتعليمهم انها تقر أفيها
أوجب هذا الجمل صريح
رواية مسلم عن أنس
رضي الله عنه صليت خلف
النبي صلى الله عليه وسلم
وأبي بكر وعمر وعثمان فلم
أسمع أحدا منهم يقرأ بيسم
الله الرحمن الرحيم ولم يرد
نفي القراءة بل السماع
للاخفاء بدليل ما صرح به
عنه فكأنوا لا يجهرون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه أحمد والنسائي
بإسناد على شرط الصحيح
وعنه صليت خلف النبي
صلى الله عليه وسلم وأبي
بكر وعمر فكلمهم يخفون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه ابن ماجه وفي لفظ
ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يسب بيسم
الله الرحمن الرحيم وأبا
بكر وعمر وعن ابن مسعود
رضي الله عنه اربع

هذه إشارة الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فأقبلوا معناه
اجلوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع كبر الامام الواحدى بإسناده الى يعلى بن أمية انه قال
قالت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيما أقصر الناس الصلاة اليوم وانما قال تعالى ان خفتهم أن
يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال هبت مما هبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه
السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعييمه
واشكال الامر عليه مما يستدل به على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه
انما سأل لتكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده
استصحاب وجوب الاتمام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان
مبني على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى
عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه
ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق

تعالى واذا حضرتم في الارض الآية استدل الشافعي على ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
بذكرا الجناح في الآية الكريمة لانه لا باحة والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهره يفسد ما ذكره
ولكنه لما كلفوا الاتمام كان مظنة ان يحظر بياهم ان عليهم نقصان في القصر فتنى عنهم الجناح
لتطيب أنفسهم بالقصر ويطمئنوا اليه والجمل على هذا واجب جملا بالدليل بقدر الامكان وهذا نظير
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بها ما فاه وان
كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك لاخذ الطواف بينهما ركنا بما لاح طهما من الدليل
وضمة (قوله معناه اجملوا بها واعتقدوها) انما قال هذا لان الصدقة بما لا يهتمل التميل من كل وجه
استقام محض لا يتوقف على قبول العبد (قوله فيما أقصر الناس) هكذا وقع في الرواية والاصوب أن
يقال فيم لما تقر في العموم انه يجب حذف ألف ما الاستفهامية اذا جرت وانتفاء القصة دليلا عليها
في الام وعلا م ورعا تبعت الفقه الا في الحديث وهو مخصوص بنمواء الاسود يوم جعاني يوم

طارقت وذ كرقوله وأما قول حسان
على ما قام بشئني لئيم * كخزير غرق في رماد
قصر ورة والعجب من صاحب الكشاف اذ جوز كونه استفهامية في قوله تعالى بما غفر لي ربى مع رده
على من قال في بما غفر لي ربى ان المعنى لاى شئى أغفرت لي بان اثبات الالف قليل شاذ (قوله حتى جعل سؤال
عمر رضي الله عنه دليلا على) لا يخفى ان الحديث الشريف أيضا دليل على هذا لان الامر بالقبول في حالة
الامن دليل على ان عدم الخوف لا يقتضى عدم القصر (قوله لجواز ان يكون السؤال الخ) فيه بحث
اذ لو كان سؤاله مبني على هذا المصاح الجواب بانها صدقة فأقبلوا لان المستدل بشئى لا يجاب بمنع مدلوله
من غير تعرض لدليله بل الجواب حينئذ ان التقييد بالحرفى الغلبة لاقتضاء عدمه عدم القصر اما لو
جعل ساكتا عن حالة الامن فسأل بمعرفة حكمها صح الجواب بالامر بقبوله مطلقا على ان عدم القول

(١٢ تلويح ثالث)

يخفي عن الامام التعود والنسبية والتأمين والتعميد وراه ابن أبي شيبة عن
ابراهيم التميمي وروى عن أبي وائل عن عبد الله انه كان يخفى ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة ورنالك الحدور وى البخاري
بإسناده عن أنس بن مالك رضي الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكفوا يستفتحون
بالحمد لله رب العالمين وأخرجه مسلم في صحيحه وفيه انهم لا يرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم يسمع أحدا

(والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الردوان كان) أي التصديق (من لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا أولى) أي في صورة
 يكون التصديق من يلزم طاعته وهو الله أولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رقفا كافي
 الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام (والرقن هنا متعين في العصر)
 فلا يثبت الخيار فتكون الرخصة ٩٠ وخصه اسقاط (أما صوم المسافر وافتاؤه فكل منهما يتضمن رقفا

ومشقة فان الصوم على
 سبيل موافقة المسلمين
 أسهل وفي غير رمضان
 أشق فالخصير يفيد فان
 قيل اكمل الصلاة وان كان
 أشق فتواه أكل فيفيد
 التخصير قلنا الثواب الذي
 يكون باءاء الفرض مساو
 فيهما وأما القسم الثاني من
 الحكيم) وهو الحكم الذي
 يكون حكما يتعلق بشئ
 بشئ آخر (فالشئ المتعلق
 ان كان داخلا في الآخر
 فهو ركن والافان كان
 مؤثرا فيه

القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له
 فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كافي هذه الآية فان الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان
 الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان طلتم فيهم خيرا فان الغالب أن الانسان انما يكاتب العبد اذا لم فيه
 خيرا وذهب نغرا الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا
 لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتاب المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند
 عدم الخبير في المكاتب وفي آية العصر المراد قصر الاحوال كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع
 والسجود والاكتفاء بالاعمال ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة
 (قوله) والتصديق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد) احتراز بقوله ما لا يحتمل التملك عن
 التصديق بالعين المقتضى للتمليك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك بمن
 عليه الدين (قوله) ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رقفا) لا يرد عليه تخصيص العبد المأذون بين الجمعة
 والظهور لان في كل منهما رقفا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركنين واما في الظهور فباعتبار عدم
 الخطبة والسعي ولا يرد تخصيص من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة قد دخل فهو مختار بين صوم السنة
 وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة حالية
 عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصم التخصير طلبا

منهم قال بسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية رابعة
 ولم يجهر احد منهم بسم الله
 الرحمن الرحيم (قوله
 فتكون معارضة) فان
 قيل فعلى هذا لا يكون قسما
 آخر بل يكون الانقطاع
 بواسطة معارضة الكتاب
 أو الخبر المشهور أوجب
 بان جعله قسما آخر
 باعتبار أنه يحتمل كلا
 من معارضة الكتاب أو
 الخبر المشهور أو غير ذلك
 على ما سبق (قوله) لو وجد
 لا شتر الخ) ورد بانها ليست

بمفهوم الشرط بخروجه مخرج الغالب من تجوز فهم عمر رضي الله عنه مفهومه متناهيان أو اعتراف
 بانه ليس من أهل اللسان والثاني ظاهر البطلان فمعين عدم القول به (قوله) اذا لم يظهر له فائدة أخرى)
 فيه بحث لان عدم القول بمفهوم الشرط مع انه أصل عندهم بغير وجه مخرج الغالب كلام لا طعم له فان
 تعليق رفع الخناح عن العصر باسما الخوف يؤيد عدم رفعه عند عدمه لان النادر كالمعدوم
 ولان الضرورة المؤثرة في رفعه ربما تكون ناشئة من الغلبة لا من نفس السفر (قوله) لان في كل منهما
 رقفا من وجه) على اننا ناسلم التخصير بل الواجب على العبد حضور الجمعة هينما كافي بالحر حتى لو يحلف بعد
 الاذن يكره له كافي الحد كذا في المعنى (قوله) فهو مختار بين صوم السنة) هذا عند محمد ومروى في النوادر
 ان الامام رجوع اليه قبل موته بأيام وفي ظاهر الرواية يجب الوفاء بالنذر ولا محالة وفي التخصير المختار بحث
 من وجوه الاول ان النادر أوجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب لا يسقط بغير عذر الثاني
 ان التخصير ينافي الوجوب والواجب لا يكون واجبا الثالث ان اليمين وان لم يكن حاصل في هذه
 الصيغة لم يضر بخويز اعتبارها وترك الوفاء بالنذر وان كان حاصل فلا شأن ان الصيغة مجازية وسقيمة
 في النذر وادلا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز يجب ان يصار الى الحقيقة اعني النذر اذا بصار الى المجاز
 عند امكانها والحوار عن الاول منع ان الواجب لا يسقط اذ يجوز أن يسقط بما اقتضاه الشارع مسقطا
 وقد جعل الكفارة ههنا مسقطا وهن الثاني أن المساق للوجوب التخصير بين الفعل وتركه لا بين الفعل
 وفعل آخر فانه يجوز أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه وعن الثاني ان مجموع كلامه يمين لانه تعليق

بقطعها في افادة المراد ثم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث و بان التشهير غير التبليغ
 ووجوبه لا يقتضى وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقطة لعدم الموتان في حرب أو بقاء أو غير ذلك أو لاعتماد على غيره كالتقل ان
 محمد بن اسمعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قرابة مائة ألف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربري وطائفة من رواة وقليل
 منهم وأوجب بأن مقتضى أحكام الصلاة وتجوها هو الاشتهار فيقال بشرح على الاسرار (قوله) الاطلاق بالرجال الخ) ذهب الشافعي

على ما ذكرنا في القيلس فعلة والأفان كان موضعاً إليه في الجهة فسيب والأفان نوقف عليه وجوده فشرط والأفان أقل من أن يدل على وجوده فعلة وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فإنه ان كان) أي لاقرار (ركناً يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتق العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضروره جعل الشارع عدمه عفوا ٩١ واعتبر المركب موجوداً كما هو قولهم للاكثر

حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فالرأس ركن ينتق الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتق بانتفائه ولكن ينقص

ومالك وأحمد الى ان عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبداً وهي حرة حرمت عليه بطقتين وان كان هو حراً وهي أمه لا تحرم عليه الا بشلاث وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالاً بما روى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتباراً للمقابلة بينهما بحسب العدد وذهب أصحابنا وسقيان الثوري الى أنه معتبر بالنساء وهو قول علي ابن أبي طالب وعبدالله ابن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامه ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعاً قال الترمذي

للا فرق ولا يرد التغيير بين الركنين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثلثين اخف عملاً والاربع اكثر وباجل خلاف القصر والاعتمام فأم ما متساو بان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للارفق فلا فائدة في التغيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز أن يكون الاعتمام أكثر أو باعتماد كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء الفرض (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) إشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب توجهه او جنسه القريب في الشئ إلا غير الايجاد كما في العلة العقلية ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الاحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والافلاقل من أن يدل عليه لجواز التعليق بوجه آخر مثل المانع كتحاق النجاسة بهه الصلاة ثم بعد ما قدر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاختق مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالموجود للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهراً لان قولنا ركن زائد معتزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجاً ووجه التفصي اننا لانعني بالزائد ما يكون خارجاً عن الشئ بحيث لا ينتق الشئ بانتفائه بل نعني به ما لا ينتق بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتق كان حكم المركب باقياً بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتق حكم المركب بانتفائه كان شبيهاً بالامر الخارج عن المركب فسمى زائداً بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقراء في الايمان او باعتبار الكمية كالافل في المركب منه ومن الاكثر

والتعليق بالشرط عين كما عرف وجزؤه أعني الجزء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن ايجاد الشرط لا ايجاب المنذور فاذا اجتمع في كلامه جهتان يعمل أيهما شاء (قوله ولا يرد التغيير بين الركنين الخ) وكذا لا يرد تغيير موسى عليه الصلاة والسلام بين أن يرعى غنائه حج أو عشر الا ان الفضل كان برامته بدليل من عندك (قوله والافان منع ظاهر وادخال) فيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وارد وان كان التقسيم استقرائياً فلا معنى لتعليق وراد المنع على عدم كون التقسيم استقرائياً (قوله لانه تفسير بالاختق) أوجب عنه بان ما في قوله ما يقوم به الشئ عبارة عن الداخل الذي يقوم به الشئ فليس تفسيراً بالاختق وفائدة ذكره أن يكون نوطه لذكراً ما شنع على أصحابنا ليجاب عنه فلا يصدق على المحل الذي يقوم به الحال على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام وأما اذا كان يقوم بالتشديد من التقوم فلا يصدق عليه أصلاً وأنت خبير بان اعتبار القيام قيداً تدعى نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا يدق لزوم التفسير بالاختق بمجرد جعله مع عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه يلزم استدراك قيد القيام وأما كون يقوم من التقوم ان الظاهر حينئذ يقوم الشئ على صيغة المعلوم بدون لفظ به أو يدخل في قوامه اذ لا يخفى ركاكه المعنى على صيغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صيغة المعلوم من التقوم يحدف أحد حرفي المضارعة ليرد النقص بالمحل الذي يقوم الحال لكن هذا

حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاهم بن محمد وسالم بن عبد الله عمل به المسلمون وقال مالك بن النضر الشهرة الحديث بالمدينة تعني عن صحبة سنده ورواه الشافعي رحمه الله ثبت حديثاً قط قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزي موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك في الموطأ في هذا المعنى موقوفاً على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تعليل الصحابي وحكي ان عيسى بن ابيان قال الشافعي أيها العقبة اذا علم ان الخبر على انه الامه

وأما العلة فاما علة اسمها ومعنى وحكا أي يضاهي الحكم اليها) هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤنثة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يراخي الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالمصير المطابق للملك والشكاح للحل والقتل للقصاص

بلا ما كيف يظنهما للسنة قال يوقع عليهم او احده فاداحاضت وطهرت اوقع لها اخرى فلما اراد أن يقول فاداحاضت وطهرت قال له حسبك قد انقضت عدتها فاما تحبير ٩٢ رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة ولكن كون هذه

المسئلة مثلا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهره على ترك الصحابة الاحتجاج به ولو ثبت ذلك والاحسن في المثال حديث بسرة بنت صفوان أخرجه مالك في موطنه عن محمد بن عمرو بن حزم قال سمعت عمرو بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان أخبرني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا مس أحدكم ذكره فليتموضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم والنسائي وزاد قال عروة فم أزل أماري مروان حتى دعا وجلا من خدمه فارسل الى بسرة وسأها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذي

حيث يقال فلا كثر حكم النكل واما جعل الالهة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلية في الايمان على وجه الكمال لاني حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلية في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان الجموع المشخص الذي يكون البديع آمنه لاشد لانه يتقن بانتفاء اليد فانتفاءه ان ذلك الشخص لا يعرف ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس به جزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا لانه يتقن بانتفاءه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب وهو ذلك والبدر كمن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تتقن بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشروط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنها جزاء فالحاصل ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم (قوله واما العلة) قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معاني آخر بسبب الاشتراك أو الجواز على ما اختاره نحر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اسما كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامور انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة امور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصولها معه في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا تعلقه بالرمي وعتق بالشرا وهو ذلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعه في الشرع لاجل الحكم ومشر وهه لانهما يصح في العلة الشرعية لاني مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بالواسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بالواسطة لان ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الواسطة قباهتهما حصول الامور الثلاثة اعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الحكم واما المعنى والحكم والا فالثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم ويوجه آخر ان كانت العلة بسبب الامور الثلاثة بسيطاً فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد اهل نحر الاسلام انصرح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسم ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف التي يشبه الال

مبنى على جواز حذف الياء التخيافي ايضا وان يؤول الشيء بالمؤنث (قوله فان قلت تمثيله الخ) لا يخفى انه لا معنى لاراد هذا الاعتراض بعد ان بين وجه التشبيح ووجه النقص عنه بان المراد بالزائد ما لا يتقن بانتفاء حكم ذلك الشيء لا ما لا يتقن بانتفاء الشيء المركب منه ومن غيره نعم لو ذكره قبل ذلك لكان أوجه قنأ مل (قوله قد سبق ان العلة هي الخارج) في اللغة المفيد أي معنى يحل بالهل فيتمتع به حال الحل كالبرص والمولود مريضاً متغيراً من أصله النورعي او من العليل وهو الشربة الثانية وسميت العلة الشرعية بتغيرها

حدثني عنها مروان وقد تكلم في هذا الحديث أمة الشان وطعنوا فيه تارة في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم والشرطي والكلام فيه واسع من جهة الامام أبي جعفر الطحايري رحمه الله وقال ابن الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص أنهم لا يرون النقص منه وان روى عن عمرو بن وهب وأبي أيوب الانصاري

فقدنا هي مقارنته للمعول كالعقلية وقرئ بعض ما يحتملنا بينهما (أي بين الشرعية والعقلية) فقلنا والمعول يقارن المعول العقلية وتبنا آخر عن الشرعية (وأما سماع فقط كالمعلق بالشرط على ما أتى أو ما معناه معنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فن حيث ان الملك يضاف اليه علة ما هو من حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخي عنه فلا يكون علة حكما

وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر وحاشه رضي الله عنهم

حلافه وفي شرح الآثار لطحاوي

لانعلم أحد من الصحابة أفنى بالوضوء من مس الذكرو الابن هر رضي الله عنها وقد ظاهره في ذلك أكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي اخبرنا جاب بن مرجاء الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الحيف مع احد ابن حنبل وعلى بن المديني ويحيى بن معين فتناظرنا في مس الذكرو فقال يحيى ابن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني يقول الكوفيون وتقدروا لهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني بحديث قيس بن طلحة وقال لبيبي كيف تتقلد بحديث بسرة ومروان ارسل شرطيا في رد جوابها اليه فقال يحيى وقال اكثر الناس في قيس فلا يحتج بحديثه فقال احد ابن حنبل كذا الامر بين علي ما قلتما فقال يحيى حدثنا مالك عن نافع عن

والعلة معنى وحكما الاسما والعلة ما جعلها وحكما الامعنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخله في الاقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وتبنا في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لعقبي التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه واقام بتعرض غير الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه في كرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلة (قوله فقدنا هي مقارنته) لانزاع في تقدم العلة على المعول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنته العلة التامة العقلية لمعولها بالزمان كيلا يلزم الخلف وأما في العلة الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنته بالزمان اذ لو جاز الخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ لا يبطل فرض الشارع من وضع العلة للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وقرئ بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أي أبي اليسر وغيره الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنته ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بالافصل وذ كر غير الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفته العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبا فيلزم تقدم العلة بزمن واذ جاز بزمن جاز بزمن بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فالعلم يمكن الفعل معها لزم وجود المعول بلا علة أو نحو العلة عن المعول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعول عن العلة تأخر زمانيا على ما هو المسمى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بهمك الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمنين وان جاز بزمن تم لو سلم صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلة العقلية اذا كانت اعيانا لا اهراضا وأما بقاء العلة الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا يخفى في بطلانها فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاؤها ضروري ثبت دفعا لا حاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما أتى) في اقسام الشرط من أن وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ووضاف اليه فيكون علة له اسما

الحكم من المعدوم الى الثبوت او من الخصوص الى العموم بحيث وتكررت لتكرار الحكم (قوله ولا يخفى ضعفه) اذ كثيرا يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى على انه قد سبق في بحث تعليل النصوص ان الاصل يصلح للدفع للالزام (قوله ان من مشايخنا من فرق) اي بين العلة الشرعية والعقلية او بين العلة الشرعية والاستطاعة (قوله فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم اشرح) يعني العلة الشرعية وان كانت

ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعه من جسده فقال يحيى عن قال عن صفيان بن ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود اولي ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابو نعم اخبرنا مسعر عن حمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او اني فقال ابن حنبل عمار وابن عمر ابنتوا في شاة اخذها من شاة اخذها او قال الخطابي في المعام كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس

(على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) أي في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لا سببا أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكلا حارة حتى صح تجبيل الاجرة) تفريع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالسنة قبل الخنت عندنا (وليست علة حكما لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملاك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يدون علة حكما (لكنها) أي الاجارة (تشبهه الاسباب لما فيها من

رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف المبيع الموقوف فإنه إذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم لعلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوعه في الزمان بينها وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

لكنه ليس مؤثرا في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من أن القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التملك بالخيار الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها المانع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يحاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس يستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار أو تخيير من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد أي يثبت الملك من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدطاره والاجرة لاستنواها في الثبوت كالتمن والمتمن (قوله لكنها أي الاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدلال من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما إذا قال في رجب أحرقت الدار من غرة رمضان فإنه لا تثبت الاجارة من حين التسليم بل من غرة رمضان بخلاف المبيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده وسكانه ليس هناك يتخلل زمان وأما غير الاسلام فقد بي ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه وتراخى الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجد علة يضاف اليها الحكم اذا الوصف تابع ولا ينعقد الاصل بعده ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ملكه غير الاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخى عنه شبهة الاسباب يدل على ان معنى شبهة الاسباب على تراخي الحكم لاننا نقول لماذا كوفي جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا مراده ان

امارات في انفسها لا موجه بدواتها الا اهم موجبات لمعلولاتها يجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص ويجوز ان يشترط اشرار الاتصال (قوله قلنا الخلاف الخ) فيه بحيث اذا العلة المدة كورة ههنا يصاحبه معنى المؤثر الا يرى ان قول المصنف في التاثير فان كان مؤثرا كما ذكرنا علة ولا نسلم ان العقود والفسوخ احكام بل عمل للاحكام الخواص في الجواب ان ذلك ممن لا يقول بتخصيص العلة مؤثرا بل لا يكون علة متممة التخصيص الادارة تمنع المانع (قوله اذا وجد ركن العلة وتراخى وصفه) وذلك مثل نصاب الزكاة في اول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة لصفة التمام

الذ كرو كما يجيى بن معين يرى خلاف ذلك فان قيل هذا أيضا يصلح المثل بل هو متروك لمخالفته لما هو أقوى وهو حديث طلق بن علي وهو ما أخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو داود والترمذي والنسائي

عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طابق عن أبيه النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الاضعه من قال الترمذي هذا الحديث أحسن ثم يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مصنف الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتمه قلت قد تسكبه واقبه أيضا وان كان اثبت من حديث بصيرة وارجح وقد عرفت ان الرد لا يفي الراد لوجه آخر (قوله لا جماع العباية) أي انما قههم على ترك التمسك بهذا الحديث فإنه اتفق عليه علي وابن مسعود

(وكذا كل ايجاب مضاف نحو أنت طالق غدا) فإنه علة سما ومعنى لا حكا ككنه يشبه الاسباب (وكذا النصاب

رضى الله عنهم الا الاجماع على الحكم به حتى بما فيه قول بعضهم به وقد عرفت ان هذا الحديث لم يثبت مرفوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به (قوله الا في الصدر الاول) فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصحابة وهو الموافق لشرح الهداية ولكن عطف المضاف ان يقدر بمعنى اعم منه ولهذا فسر الشيخ علاء الدين رحمه في الكشف

مقبولة لتكون العدالة أصلا فيهم وفي التحقيق أراد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناه من القرنين الآخرين غير المستور في القرون الثلاثة مقبول بشرط معرفة فيه لان العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل أقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث وأما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند أبي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة وأما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعادل وهو المروي عن محمد بن زيد رضي الله عنه وذكر محمد بن كتاب الاستسقاء

حكم الرمي لما تراضى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجرورح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يقضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والاف هو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الوسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كما مضى في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب أخرجت الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال أخرجت الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحققه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كما انها تنفذ حال وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتحدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فإنه علة سما ومعنى لاضافة الحكم اليه واثرة فيه لاحكاما تراخي الحكم عنه الى القدر فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كفي الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع لطلاق على محجى الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أي النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقيق الاضافة والتأثير لاحكاما المقارنة فان الحكم يتراخي الى وجود النماء الذي اقيم حول الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخي حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا اليه أي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد

التأخر لقوله عليه السلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) انما قال ظاهر لان هذه الدلالة تأباه (قوله وليست علة حكما) لانه المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد لقوله لكنها أي الاجارة تشبه الاسباب لانها من معنى الاضافة الى وقت مستقبل عين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب انه أ كذا بناؤها عن الاضافة الى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب بعثت منك هذا الدار في رمضان (قوله يثبت من غرة رمضان) وهل يكون العقد لازما في الاجارة المضافة حتى لا يكون للمؤجر انفسخ قبل ان يوقف المضاف اليه فيه خلاف في الذخيرة انه غير لازم والصحيح لزوم صرح به قاضي خازن (قوله فإنه علة سما ومعنى) ولذا لو حلف لا يطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين بحيث

انه كالفاسق (قوله وصاحب الهوى) أي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين اتباعه وانتهى في خطئه ومذهب أبي حنيفة والشافعي وجهور

اصحاب ما قبل شهادة أهل الأهواء ورواياتهم الخطابية وهو مختار الاكثرون وقيده نحر الاسلام وغيره بعدم الدعوة الى ما يهواه فانها تدعو الى التقول ويحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبهم فلا يؤمن عبيد رايته والخطابية اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن أبي طالب الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر فبوجه الله صلحه على بن عيسى العباسي الامير في كساية الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة أهل الأهواء كلهم على مثلهم وعلى أهل السنة الا

الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهو أنهم بل لتهمة الكذب لما نفي عنهم أنهم يشهدون بل من حالف لهم أنه حتى أويرون وجوب الشهادة لمن كان على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الأسفرائيني من الشافعية إلى أنه يجب رد شهادتهم لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم الفسوق والجواب أن الآية خصت منها الفسق الاعتقادي لأن الاتفاق على قبول روايتهم للعديد وفي صحيح البخاري كثير منهم مع ٩٦

وهي منتفية عنهم لتدنيهم بالاسلام وتحرير الكذب حتى أنهم ربما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد ربه الله يرشدها الخوارج إذا قاتلوا لاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشائع عن أئمة الحديث قبوله فان كتبهم طائفة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم يقبول شهادة أهل الاوهام ودوايتهم على الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الى ضريح الكافر والكافر لا يقبل شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم من أئمة الدين واعلام العلم ورؤس المجتهدين من عدم تكفير أهل القبلة على الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقررون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه ولهذا جلا قول أبي حنيفة رحمه الله

وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه مما يكون كذلك لو كان النماء حاصل بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وهمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة طاعلة بالنصاب لكنه شبهة بالعلة من جهة ترتيب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انهما كان وصفا فاقبال المال تابعه لم يجعل جزءا عليه بل جعل شبهة علة ترجيها للاصل على الوصف حتى جاز تجميل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلمية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبهه العلمية أصلا فاذا كان للنماء شبهة العلمية كان للنصاب شبهة السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبهة العلمية يوجب شبهة السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيا مستقلا لمخ واغما قال شيا مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا غما يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل ان النماء اتفق عن النماء حقيقة العلمية اتسقى عن النصاب كونه علة العلة كما اتفق عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب المخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان

في الحال (قوله مواساة الفقير) في المغرب يقال آسيته بما الى مواساة أى جعلته اسوة اقتدى به ويقعدى هو بى واسيته لغة ضعيفة (قوله وبهذا يندفع) أى بان المراد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المنسقى عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقة فقط ولا يلزم من انتفاء كونه حقيقة مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة يكفي فيه كون النماء علة حقيقة في الجملة (قوله لا ينافي مشابهته بالاسباب) قد يقال المدعى مركب من أمرين أحدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكاة والثاني انه مشابهة بالاسباب وكونه علة العلة وان لم ينافي الامر الثاني لكن الاولى ضرورية انه حينئذ ليس علة لنفس وجوب الزكاة على ما هو المدعى بل لعلة وهو مردود بان المراد بالعلة ههنا ما يتم البعيدة والتأثير ما يتم التأثير بواسطة كاسببها اليه (قوله والاحتراز عنه بالشرطية الثانية) أجيب بان ليس يباب ذلك للاحتراز بل بيان الواقع ولا يخفى انه بعيد عن السوق كل البعد وقد يجب

لهم بن صفوان الترمذى قم عنى يا كافر على السب تجوزا وتشبيها لاعلى الحقيقة كيف واتفاقهم على النصاب قبول روايتهم اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم تكفيرهم حيث قال لأهل أحد واقف البعض من أهل الحديث على تكفيرهم وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر أحد من أهل البدع وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع وهو من خالف بدعتهم ولا يلاقطها وقال ابن الهمام والنقل الاول أثبت زابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

حتى يوجب صحة الاداء فيتمين بعد الحول انه كان زكاة) لانه في اول الحول علة اسمه الاضافة لله ومعنى لكونه مؤثرا لان الخفي
 يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما تراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا
 اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس
 به علة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ٩٧ أن يكون النماء عام المؤثر بل تمام
 مؤثر المال النامي ولو كان

متراخيا الى شيء يجب
 حصوله بالنصاب لكان
 النصاب علة العلة والنماء
 لا يجب حصوله بالمال
 لكن النماء وصف قائم
 بالمال له شبهة العلية
 اترتب الحكم عليه ولو كان
 النماء سببا مستقلا
 بنفسه وهو علة حقيقة
 لكان النصاب سببا
 حقيقيا فاذا كان للنماء
 شبهة العلية كان للنصاب
 شبهة السببية

النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن
 مما يترسخ عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة
 العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كافي الرمي والهلالات وعبارة نفي الاسلام في هذا
 المقام انه لما تراخي حكم النصاب أشبه الاسباب الأبرى انه انما تراخي الى ما ليس بمحدث به الى ما هو شبيهه
 بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين أحدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله وهذا
 يوجب تأكدا لانتقال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب
 في النصاب شبهة السببية على من غير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي
 الى ما ليس بمحدث به يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد ان التراخي
 الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو مجرد زوال المانع الى الوصف فان قلت قول المصنف
 رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي
 للامتزوم وهو يوجب نفي الامتزوم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين فالزم تساوعا على ما لا يخفى
 فنفى كل منهما يوجب نفي الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن
 يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى
 زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة
 لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعده تمام

تكفير كثير ولكن ليس
 من كلام الفقهاء المجتهدين
 وقد كرم محمد بن الحسن
 رحمه الله من حديث كثير
 الحضرمي قال دخلت
 مسجد الكوفة من قبل
 باب كندة فاذا فرغت
 شتمون عليا رضي الله عنه
 وفيهم رجل عليه برنس
 يقول أعاهد الله لا قتلان
 عليا فمعتت به وتفرقت
 أصحابه فأتيت به عليا رضي
 الله عنه فقلت اني سمعت
 هذا يعاهد الله لا يقتلني
 فقال ادن ويحك من أنت
 قال سوار المنقري فقال

أيضا بان لو كان في استلزام علية العلة مشابهة بالاسباب نوع خفاء احتراز عن كون النصاب علة العلة
 بالشرطية الثانية بعد الاحتراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضا حاله مقصود (قوله بوجهين أحدهما
 الخ) فيه بحث لان حمل كلام نفي الاسلام على أن يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد
 تراخي الحكم الى ما ليس حاصله لا يفيد شبه السبب كيف ولو كان ذلك علة لاوجب نفس السببية
 لاشبهها فلا بد أن يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخي حكم النصاب الى ما ليس بمحدث له
 وهو النماء فلا بد أن يكون علة العلة والنماء ليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا بل هو شبهة بالعلة
 فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكمائية بالاسباب (قوله أي مجرد ازالة المانع) لا الى الوصف معنى
 والمراد بما ليس بمحدث به الوصف وان كان ظاهره عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف
 والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام تلك العلة كانهما القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع (قوله
 نفي للامتزوم) لانه رفع للمقدم الذي هو ملزوم للتالي في الشرطية (قوله صح الاداء قبل تمام الحول)
 خلافا لما لك رحمه الله (قوله الا بعد تمام الحول) خلافا للشافعي فانه عنده يكون المؤدى زكاة في الحال
 (قوله والنصاب كامل) فيسده لانه لو لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما بيد الامانة له أن
 يشترط بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قرب به وان لم تتم زكاة (قوله لاستناد الوصف الى اول الحول)
 ظهر بهذا ان المؤدى يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصر عليه فيشترط أهلية المصروف

(١٣ - تلويح ثالث) علي رضي الله عنه حل عنه فقلت اخي عنه وقد كان عاهد الله لا يقتلني فقال أفاقته ولم يقتلني قلت
 فانه مشتمة قال فاشتمه ان شئت أردعه وقال أيضا بلغنا عن علي رضي الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الحوارج من
 ناحية المسجد فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اريد بها باطل لن تمنعكم ساجد الله ان تذكروا يوم النعم الله ولن تمنعكم التي مادامت
 ايديكم مع ايدينا وان تقادركم حتى تقاتلوننا ثم اخذني خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يفترون اصحاب الرسول عليه

(وكذا فرض الموت والجرح فانه يترسخ حكمه الى السر اي كذا المرى والتركيب عند ان حنيفه رحمه الله تعالى حتى اذا رجع) أي المراد
 (ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كسراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من
 حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام نجر الاسلام رحمه الله تعالى او رد لعله اسما ومعنى لاحكاما عدة امثلة منها البيع
 الموقوف والبيع بالخيار فهما علة اسما ٩٨ ومعنى لاحكاما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاحارة وكل ايجاب مضائق

والنصاب ومرض الموت
 والجرح وقد صرح في
 هذه الامور انها علة
 اسما ومعنى لاحكاما لكنها
 تشبه الاسباب ومنها
 علة العلة كسراء القريب
 فان السراء علة الملك والمالك
 علة العتق وقد صرح
 فيها انها علة تشبه
 الاسباب لكن لم يصرح
 انها علة اسما ومعنى
 لاحكاما وانظروا ان سراء
 القريب ليس علة اسما
 ومعنى لاحكاما لان الحكم
 غير مترسخ عنه وانما يشابه
 الاسباب لتوسط العلة
 وهو الملك وقد جعل الامام
 نجر الاسلام رحمه الله
 تعالى المشابهة بالسبب قسما
 آخر لكنني لم اجعل كذلك
 لانها لا تخرج من الاقسام
 السبعة التي تقصر العلة
 فيها وذلك لانه ان لم يوجد
 الاضافة والتاثير ولا
 الترتيب لا توجد العلية
 اصلا وان وجد احدها
 منفردا يحصل ثلاثة
 اقسام وان وجد الاجتماع
 بين اثنين منها فتلاثة
 اقسام اثنان ووجد

الوصف يستند الى جوب الى ما قبل الاداء (قوله وكذا فرض الموت) يعني ان الامور المذكورة علة اسما
 ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لاحكاما تحقق ان تراخي فرض الموت علة للعجز عن التبرع بما يتعلق به
 حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاياة ونحو ذلك ويتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة
 لهلاكه ويتراخي الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المرعى وتركية
 شهود الزنا علة للحكم الرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع
 المزكوز وقالوا انعمنا بالكدن ضمنوا والدية بخلافها وما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على
 ما لا يخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كسراء القريب فانه علة للملك وهو العتق فاعلة في جميع
 ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تتخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة
 بالاول سوى سراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي تشبهه بالاسباب من جهة تتخلل الواسطة لا غير فلهذا
 لم يصرح نجر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لاحكاما كاصرح بذلك في غيره وذهب المصنف
 رحمه الله تعالى الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكم لوجود الاضافة
 والتاثير وانما يجرم بذلك لعدم تصریح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين
 العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما في الامثلة لسابقة وصدق الاول فقط في البيع
 الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل سراء القريب (قوله وامامه شبهة العلية) بكسر الهمزة وتكونه عطفًا
 عند الاداء لا عند تمام الحول فلا يرد ما ذكره الكرخي في مختصره والباطني في اجناسه وصاحب الهداية
 في نخبه من انه لو عمل الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول واريد العياذ بالله جاز المؤدى عن الزكاة وصار
 المؤدى زكاة عند الحول ثم طيبة أهل المصروف عنده (قوله الى وصف اتصاله بالموت) فاذا اتصل به
 استدحكه الى اول المرض حتى كان للورثة ابطال تبرعته بما زاد على الثلث واذا برئ من مرضه كان تبرعه
 نافذا لان العلة لم يتبوصفها وهذا يشبه بالعلل من النصاب أي معنى العلية في مرض الموت او جرح منه في
 ان نصاب لان الوصف الذي يتراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت يحدث من المرض بترادف
 الا لام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب (قوله ضمنوا والدية الخ) غير انه لا يكونها مسفة لانه
 كانت تارة لها من هذا الوجه فيض من الشهود ايضا اذا رجعوا وعدم لزوم القصاص شيهه تتخلل
 قضاء القاضي (قوله خلافا لابي يوسف رحمه الله) هكذا في اكثر النسخ وفي بعضها خلافا لهما وهو الاصول
 لان المذكور في الكشف وفي فصول السدائع خلاف محمد رحمه الله ايضا فان في الكشف وعند ابي يوسف
 ومحمد لا ضمان عليهم بحال لانهم يتبوا على الشهود خبرا فكان بمنزلة ما اذا بنوا على المشهود عليه خبرا
 فان قالوا هو محصن وقال في فصول البدائع قال ابو التزكية بناء ليس بتعدى ولا ضمان الا بالتعدى ولهذا
 لا ضمان الاعلى الشهود عند رجوع القريتين عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (قوله
 لوجود الاضافة والتاثير والمقارنة) فيسه بحث لان هذا لا يدل على ان سراء القريب ليس من قبيل

الاجتماع بين الثلاثة قسم آخر فصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكاما
 قد توجد مع مشابهاها السبب كالاتجار ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مع مشابهاها السبب بدون العلة
 اسما ومعنى لاحكاما كسراء القريب وان سراء القريب علة اسما ومعنى لاحكاما لكنه يشابه السبب (وامامه شبهة العلية كعجز
 العلة فيثبت بها مثبت بالاشبهه كبر بالنبيته يتب باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس

اصلا في الاسلام ويتخللون بها هم ونساءهم وسبي درارهم واخرج عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر بن الزهري ان سليمان بن هشام

واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقربة والملك للفقير فاذا اتى خراجه ثبت الحكم به) أى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة

كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عمدزو جهار شهدت على قومها بالشرك فلحقت بالحرورية فتزوجت ثم انهارت الى اهلها
ثانية قال فكذب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى نارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رايهم على
ان لا يقسموا احدنحدا في فرج استحلوه بتاويل في القرآن ولا
قصصا في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد
٩٩

على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لو جود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين الغير المترتبين كالتقدير والجنس وهو عند
الامام السرخسي رحمه الله سبب محض لان أحد الجزأين طريق يقضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم يندمج
اليه الجزء الاخر وذهب نحر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض
غير مؤثر وهذا يخالف ما تقر عندهم من أنه لا تأثير لاجزاء العلة في أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في
تمام المعلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الرهاى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فيثبت بهر بالانسيته لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شهر وهذا
بمخلاف ربا الفصل فانه أقوى الجزأين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعنى
القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف الثوران فيبيعوا كيف شئتم
بها يبد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر
وجوده علة معنى وحكما و جود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف
الى المجموع وذلك كالقربة ثم الملك فان اسلك منهم افع تأثير في العتق لان لكل منهما اثر في ايجاب
الصلاة ولهذا يجب سلة القرابات ونفقة العبيد الا أن لا خير تر جها ابو جود الحكم عنده فيجعل وصفه
شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفه
شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع
في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى
أن الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمثلن الاخير في
اقوال السغينة والقدح الاخير في السكرود كرى التقويم أن لاول انما يسير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب

له العلة لان المعاني المذكورة قد يضاف اليها ايضا فاطاهر ان المصنف اشار الى ان شراء القربى وان
كان علة العلة من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما وليس قسما آخر برأيه (قوله وذهب نحر الاسلام الخ)
والحق معه اذ كل سبب يتدخل بينه وبين المعلول علة ولا يتدخل ههنا لانه بعض العلة (قوله وهذا يخالف
ما تقر عندهم) لا محالة اذ لا يلزم من عدم تأثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تأثيره في كل تأثير اما كيف
ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية (قوله ولهذا يجب سلة القرابات الخ)
اقسام يستدل على ان لكل من الامر من اثر في ايجاب الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام من ملن ذارحم
محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر منه تأثير المجموع لا تأثير كل (قوله لان اضافة الحكم الخ)
اجيب عنه بان الواقع في عبارة القوم الاضافة الى ملن انقريب لا الى مطلق الملن الذي هو جزء العلة فان
ملك القربى جامع للبرأين واللام في الملن الثاني الواقع في عبارة المصنف لانه والمعهود ملك لقربى
لا مطلقه حتى يكون صريحاً في اضافة الحكم الى السكر المدي جزئيته وانت خبير بان جعل الملك الاول
في عبارة المصنف على مطلق الملن الثاني على ملك القربى يخرج الكلام عن الانتظام وبأباه التعديل

هي من فروغ الدين لامن أسوله وماشا كاهها من الشرائع التي ليست بعبادة كالوضوء أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر أو ليس بخاص
فيها كصدقة الفطر والكنفارات فان خبر الواحد حجة فيها لان العبادة تجب مع الشبهات (قوله واما اخبار الصبي الخ) ذهب قسوم الى
قبول رايه الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان أهل قبائه اتاهم عبد الله بن عمرو وأخبرهم تصويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا
في الصلاة فاستدروا كهم قمتهم وكان ابن هريز مضافا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم أحد على

الان يوجد شئ بعينه
فبرد على صاحبه وانى
لارى ان ترد على زوجها
وان يحد من اقترى عليها
هدا ومن اراد الزيادة
فعليه الرجوع الى الحكمة
البالغة الخفية في شرح
العقائد النسفية والعذب
الفرات في حواشى شرح
العضدية وما فى التلويح
ناقص فان قصرت عليه
تكن من القاصر من
(قوله اما العبادات الخ)
اى فروع الاعمال لان
مسائل الاعتقاد لا تثبت
باخبار الا حد بل لا بد لها
من قاطع والنظن فيها غير
سائغ لا بتناهم اعلى اليقين
عند الحنفية وغيرهم
من اهل الحق قال صاحب
الكشف خبر الواحد ملالم
يفد البقين لا يكون حجة
فيما يرجع الى الاعتقاد
لا به مبنى على اليقين وهما
كان حجة فيما قصد فيه
ان جعل قسم الشيخ ذلك
على ما ذكرى الكتاب
فان هامة شرائع العبادات
أى مشل الشرائع التي

قَبِيحُ الْحُكْمِ بِأَنَّ بَيْعَ تَبَسُّعِ الْكُفَّارَةِ عِنْدَ الشَّرَاءِ (فَإِنَّ تَبَسُّعَ الْكُفَّارَةِ يُعْتَرَفُ عِنْدَ الْإِعْتِقَاقِ فِي بَعْضِ الشَّيْءِ عِنْدَ الشَّرَاءِ) (وَيُضْمَنُ إِذَا كَانَ شَرِيكَ عِنْدَ هُمَا أَيْ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَعِنْدَ رَجْمَا اللَّهُ وَلَا يُضْمَنُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَالْخَلْفَاءُ فِيمَا إِذَا اشْتَرَى بِهَا مَاذَا اشْتَرَى الْأَجْنَبِيُّ نَصْفَهُ ثُمَّ الْقَرِيبُ يَضْمَنُ بِالْإِتِّفَاقِ وَالْفَرْقِ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنْ فِي الْأَوَّلِ رَضِيَ الْأَجْنَبِيُّ بِفَسَادِ نَصِيْبِهِ حَيْثُ اشْتَرَكَ مَعَ الْقَرِيبِ وَلَا يُعْتَبَرُ جِهَلُهُ فِي الثَّانِي ١٠٠

بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا بحالة وقد يجاب بانه يجب فيها علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والمالك لم يوضع في الشرع للعقوق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو المالك دون الشراء فكيف يصح هذا التفرع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترسخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) اى لو اشترى رجلان قريبا محررا الا حدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسر لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترى به معا فعند أبي يوسف ومحمد أيضا يضمن للموسر سواء علم الاجنبي أو لم يعلم وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تصغير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أو لاقائه لارضاعه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضا امر بان فادبر الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وايضا المالم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله فان ائخر القرابة) يعنى اذا ورتا عبدا

اختلاف الروايات وهو بن أربع عشرة سنة وتخويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا يعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب عنه شمس الأعة السرخسي ان الذى أتاهم أنس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما حمل على تمساجاه أحدهما بعد الآخر وأخيرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية ابانغ وهو أنس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ باغا فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف نيته لانه كان صبيا فان ابن أربع عشر سنة يجوز ان يكون بالغا انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه الالامة قوام الدين الاتقانى رحمه الله من وجوه أحد هان ابن عمر وان كان راو بذلك كفى صحيح البخارى

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتمامل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضى ان يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة (قوله نصيب الاجنبي الخ) اى ان شاء الاجنبي نصيبه والا فله ان يستعى العبدان شاء عند أبي حنيفة وعند هامة عين الضمان (قوله سواء علم أولم يعلم) قبل هذا يخالف قول المصنف ولو كان القرابة معلومة لم يضمن لانه يدل ان عدم الضمان في صورة علم الاجنبي بالقرابة على الاتفاق وهو ظاهر (قوله أما عند أبي حنيفة فلان الجهل غير مانع من نفي الضمان) فاعلم بالطريق الاولى وأما عند هامة فلانه انما كان يضمن لانه افسد على الاجنبي نصيبه بغير علمه ورضاه وههنا علم وانت خبير بان ما ذكره المصنف في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان فيه هو ان المالك بالارث ليس بصسفة فلا مخالفة لاختلاف صورة المستثنين (قوله ولا عبرة لجهله) يعنى لو كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حينئذ الرضا بهذا التوجيه يندفع ما قيل ان في هذا التعليل فساد اذ ليس جهله ما فى الضمان بل جهله لكونه في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه ان يقال بدل قوله فان قيل لا نسلم وجود الرضا الخ وهذا يندفع ما يقال لان عدم الرضا في صورة الجهل لان الجهل مالم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا امره باطن فارىد الحكم مع السبب الظاهر فتمامل (قوله سواء علم القرابة أولم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة انه فصل بين علم الشرى بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله اجيب بان الرضا الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمها لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه والعقوق

بقره فان الجزء الاخير للعلة فتمامل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضى ان يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة (قوله نصيب الاجنبي الخ) اى ان شاء الاجنبي نصيبه والا فله ان يستعى العبدان شاء عند أبي حنيفة وعند هامة عين الضمان (قوله سواء علم أولم يعلم) قبل هذا يخالف قول المصنف ولو كان القرابة معلومة لم يضمن لانه يدل ان عدم الضمان في صورة علم الاجنبي بالقرابة على الاتفاق وهو ظاهر (قوله أما عند أبي حنيفة فلان الجهل غير مانع من نفي الضمان) فاعلم بالطريق الاولى وأما عند هامة فلانه انما كان يضمن لانه افسد على الاجنبي نصيبه بغير علمه ورضاه وههنا علم وانت خبير بان ما ذكره المصنف في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان فيه هو ان المالك بالارث ليس بصسفة فلا مخالفة لاختلاف صورة المستثنين (قوله ولا عبرة لجهله) يعنى لو كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حينئذ الرضا بهذا التوجيه يندفع ما قيل ان في هذا التعليل فساد اذ ليس جهله ما فى الضمان بل جهله لكونه في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه ان يقال بدل قوله فان قيل لا نسلم وجود الرضا الخ وهذا يندفع ما يقال لان عدم الرضا في صورة الجهل لان الجهل مالم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا امره باطن فارىد الحكم مع السبب الظاهر فتمامل (قوله سواء علم القرابة أولم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة انه فصل بين علم الشرى بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله اجيب بان الرضا الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمها لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه والعقوق

وغيره لى لم يكن المتخير بالصويل وثانيها ان ابن عمر اعاد يوم احدى شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اشترى اذ ذاك ابن أربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجازه كاذكره البخارى في صحيحه وثالثها كان تخويل القبلة بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وان اتسا كان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفى عليه السلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرفت في محله فكيف يكون بالغوا ولم يكمل اثنتى عشر سنة وهو أصغر من ابن عمر رضي الله عنهم بسنة لا بالعكس

حتى يشتم من مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما إذا وردت بعد اتمام ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أي اذا شهدوا أحدهم واحدا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع ١٠١ فاجمرا جمع يضمن النصف (فان

الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع فيهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الادعى مقام المدعو اليه (كالسفر والمرض) فانها اقيما مقام المشقة (والنوم) اقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والنكاح مقام الوطء) أي المس والنكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذ كر في المتن المدعو اليه للظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن الهبة مقامها في قوله ان أحببتي فانت كذا والظهور مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعى الى ذلك) أي السبب المقضى لاقامة الدعوى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة في المتن (اما دفع الضرورة كفاي ان أحببتي وكفاي الاستبراء واما الاحتياط

مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة يصنعها ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن أن يصور تأخر القرابة في الشراء أيضا بان اشتري عبدا فادعى أحدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه عزم لسببه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعني القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بنفسه نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي او الاضمن القريب حصته لعدم الرضا واما اذا ورث عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة يصنعها فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة دليل) السبب الادعى هو الذي يقضى الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخر في الوجود كالاخبار عن الهبة ويقصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الاخبار اعترافا تخبرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظهور مقام الحاجة) يعني ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المستنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند المحزر عن اقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعني الظهور الخالي عن الجماع مقام الحاجة يسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الظهور لا الظهور نفسه (قوله واستحداث الملك) يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواهيته في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه أو ما يقرب مقامها هو كون الرحم مشغولا بما الغبر احتراز عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع انغير الا انه أمر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك الواطئ بملك العين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدثت منه وتلقى من جهته وملكه يمكن من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة لاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذا الشغل انما هو بالوطء والملك يمكن منه مؤداه وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والمالك يمكن من وطء المشتري والاطهر ما في التقويم من ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجدوا استحداث ملك الوطء بملك العين سبب مؤداهه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائة رجها عن مائه فلوا جئنا الوطء للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الإطلاق بنفس الملك سببا مؤداهه اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار وطء هذا سبب الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر الدليل على العلة (قوله

على شريكه من لوازمها فرضي به أيضا علم بالقرابة أو لم يعر وهذا معنى قوله ولا يدبر جهله (قوله كذا خبر عن الهبة) ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع فيما بينه وبين الله تعار أيضا لان حقيقة الهبة لا يتوقف عليها من جهة غير هاولا من جهتها لان القلب مقلب لا يستقر على شيء قائم يتوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن الهبة وقد وجد فثبت الحكم كذا نقله صاحب الكشف عن صاحب المبسوط فنصر الاسلام (قوله وفيه نظر لان الشغل الخ) أجيب عنه بان من جعله من قبيل اقامة السبب انما جعل ملك البائع سببا لوطئه لانه جعل ملك المشتري سببا لوطء

هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل في صحيح

البخاري عن البر بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم انصرم فرعى أهل المسجد وهم راكعون وفي روايه له ثم حوج بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصوبون نحو بيت المقدس الحديث وفي سنن الترمذي فصل في رجل معه العصر ثم صلى على قوم من الانصار وهم راكعون في صلاة العصر وفي الصحيحين من روايه ابن عمر بنينا الناس بقاء في صلاة الصبح اذا هم أتوا فقال ان

كافي تحريم الدواهي في المهرمات والعبادات واما دفع الجرح كالسحر والظهور والتعا الختانين) والفرق بين دفع الجرح ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحجبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الحجر عن المحسة مقام المحسة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما جرح تخفاهما (و بالتقسيم العقلي بقى قسمان علة معنى فقط و علة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لاسما يكون الجزء الاول علة معنى لاسما وحكما) فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط) كالداهي ١٠٢ مثلا ان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لاسما ومعنى

أي دواهي الجماع من المس والتقييل والنظر بشهوة حيث بقيت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية و بقيت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجه والامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضي بهما والاحكام تدل على ثبوتها أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لو جود التأثير لاسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فماله شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لاسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذا لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتصل به اي الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكري هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا أو يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان تحدثت الاقسام بحسب الذات ولذا ذهب فقهاء الاسلام ووجه الله ان أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما ينافيها وسبب مجازي كالجسين

أيضا ولما أرادوا بالعلة حكما ما يهانه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب) رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الآية قرآن وقد أمر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث وأئمة الحديث انما اختلفوا في الرجل المخبر بابه عباد ابن نبيذ بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين واليا بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الطحاظ ابن عبد البر وغيره وهو عباد بن بشر بن قبطي الأشهلي ذكره الفاكهي وغيره ووجه العقلافي وقيل هو عباد بن وهب وأما ابن عمر وأنس فليس لهما أثر في ذلك عندهم وبالجملة ان الصلاة في رواية انبراهم العصر

البائع لكن ليس كل ما هو ممكن من شيء أو دواع له مؤديا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول أنسب (قوله وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم) فيه بحيث فان العلة الحكيمية تستدعي الترتيب الشرعي ولا يكفي الوجود الاتفاقي معه والشرط التعييني لا يترتب الحكم عليه بل على التعليق ولذا كان الضمان على شهوده دون شهود الشرط اذا رجع الشكل وكذا اذا رجع شهود الشرط وحدهم عند الاكثر بقى ههنا جثمان الاول انه جعل الشرط الذي علق الحكم ههنا قسما من العلة وجعل في أول التقسيم الثاني للحكم الشرط مطلقا قسما لها بين الكلامين تدافع الثاني انه جعل العلة عمال جمعيا المؤثر وجعل ههنا ما ليس بعلة معنى قسامتها وهو تقسيم المؤثر وغير المؤثر الى المؤثر ولا يستقيم ويعدن اريجاب عن الاول بان ما ذكر في أول التقسيم بناء على رأي القوم حيث لم يصرحوا بان العلة حكما فقط وما ذكره ههنا تحقيق للحق وتنبيه على ما يقتضيه التقسيم العقلي وبعض الاحكام وعن الثاني بان المراد بالتأثير المعتبر في مطلق العلة ما ذكر في القياس وعوا اعتبار اشارة اياه بحسب قوله أرجنته ان يرب في الشيء

في مسجد بني حارثة والمخبر هو عباد بن بشر بن أبي بكر الراسبي وهو بن عوف والمخبر مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلبي ولو كان ههنا جازان يكون عباد بن أبي حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغدني الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح مسلم عن أنس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فصرخ ان مسجد القبايين متعدد في داخل المدينة وخارجها (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في لكتف هو مذهب جمهور والعلماء واختيار أبي بكر الرازي الخصاص وأكثر أصحابنا يذهب أبو الحسن الكوفي وأبو عبد الله المصري وشبه من الأئمة السرخسي وغيره الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز ان يأتوا به (قوله لم يكن

فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه (أي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة
 طلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب) فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها والشهادة
 بالقصاص اذ يرجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيد اقتل عمرا فاقصص ثم رجع الشاهد (لانه
 جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قنلا بحكم القاضي واختيار الولي ١٠٣ وان لم يكن مضافة اليه) أي العلة مضافة الى

السبب (فتكون تكون)
 أي العلة (فعلا اختياريا)

الشبهة الخ قال صاحب
 الكشف خبر الواحد صرح
 بجهة بدلائل موجبة للعلم
 ايضاً من اجماع الصحابة
 وماتر الادلة فكان مثل
 الشهادة من غير فرق
 فثبت به الحدود الا ترى
 ان القصاص ثبت بخبر
 الواحد فان علماءنا تمسكوا
 في قتل المسلم بالذي يخبر
 من سئل وهو ما روي ان
 النبي عليه الصلاة
 والسلام قال صلما بكافر
 وقال انا حق عن وفي ذمته
 وثبت قتل الجماعة
 بواحد باثره رضي الله
 عنه وهو دون خبر
 الواحد ولما ثبت القصاص
 به ثبت الحد ود مع ان
 كلاهما يابسق بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس
 لان العقوبة انما تجب
 مقدرة بالجنائيات والراي
 لا مدخل له في معرفة
 ذلك ورد بان حججه
 في مظانها من العمليات
 الا ترى انه ليس بحججه في

وسببه شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب
 الهازي كما اعترف به نحر الاسلام رحمه الله وان عد الهازي من الاقسام ليس بمشتمن قسم السبب الى
 ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أي
 مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أما
 وجوابه غهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مقص الى الحكم
 وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعه له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة أولا
 فالقول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتفريط ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه
 والعلة هو ووطء الدابة بقراءتها وذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وطء به فيكون له حكم العلة فيما
 يرجع الى المحلل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان من الميراث ولا
 الكفارة ولا انقصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانه لم يوضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه
 والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتال
 مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيقان القصاص قبل الشهادة فيصالح لا يجاب ضمان
 المحل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذ ارجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من
 الشاهد لان شهادته انما صارت قنلا أي مؤدبة اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
 العفو وهذا الشافي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا طأوا عند الرجوع فعمدا الكذب وعلم من
 جاهلهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة
 في اجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى انقصاص على المجاملة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب
 وان قوى وتأكد الثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى
 السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما

والتأثير بهذا المعنى متحقق في جميع اقسام العلة والتأثير المنفي عما سوى العلة معنى بمعنى اخص من
 ذلك فلا محذور (قوله كالطلاق المعلق بالشرط) أي كالصيغة الدالة على الطلاق المعلق بالشرط (قوله
 ما يكون طريقا الى الحكم) قال القاطن اختر بقره طريقا من الحكم من السبب الهازي وفيه نظر لانه
 بعض كاشي بل علة باعتبار المآل ولا يبحم عليه شبهة العلية في الحال فالصواب ان الاحتراز عن
 العلامة اذا لا يصلح فيها (قوله ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي) رد عليه جدي في حواشي فصول
 البدائع انه لو اراد ان المعنيين الاولين حقيقين فلا نسلم كيف وقد صرح حوا عن آخرهم بان السبب
 الحقيقي ليس الا السبب المحض ولو اراد الا هم من ذلك لكان عليه ان يقدمه الى ثلاثة أو أربعة (قوله
 وعمدا الكذب وعلم من جاهلهم الخ) سواء قالوا علمنا انه يقبل بشهادتنا أو قالوا وعمدا ولم يعلم انه يقبل
 بقولنا بعد ان علم من جاهلهم انه لا يخفى عليهم انه يقبل شهادتهم (قوله وان قوى وتأكد) قد تقرر انه لا يجب

العقائد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد اصحابنا في انقصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاهداف في
 الشهود ثابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد الخ) قال القاضي ابو زيد اشتراط العدد
 واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت بين الاثنين بخبر من صحيحين متعارضين من الدعوى والانتكار فلم يقع
 الفصل بيمينه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيمته على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزادة العدد وقال نحر الاسلام لما كان
 اثبات احد الخبرين واطل الاخرى فيحتاج اليه القاضي شرح العدة تأكيديا بخلاف القياس عند المنفعة ولان خبر كل منهما

فَسبب حقيقي) لا يضاف الحكيم اليه (فلا يضمن ولا يشترط في الغنيمه الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترط في الغنيمه الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعلى مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب (ولا أجنبي) أي لا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال لا آخر تزوج هذه المرأة فانه حرة ففعل واستولدها فاذا هي أمه لا يضمن قيمه الولد بخلاف ما اذا زوجهما الوكيل أو الولي على هذا الشرط ١٠٤ ولا يلزم ان المودع والمهرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع

انهم سببان لأن المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي اتزم والمهرم بازالة الامن اذا تقرررت بافضائها الى القتل) أي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المهرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقرررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الانضاء لم يصر سببا لهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن أيدي الناس فدلالة لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أي اذا دل عليه

في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجهما) يعني لو تزوج المرأة وكيلا لها أو وليها على شرط أم حرة فاذا هي أمه يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاء وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاء يمتد على التزوج بالحرية ووصفا لازماله فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالترجيح فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أي ازالة الحرم الامن المتلزم بعقد الاحرام اذا تقرررت حال كونه محرما علة للضمان وموجبه له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالما بكان الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير الحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالة سبب محض لان كونه صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبه للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى أمنا ليقبى مدة بقاءه لئلا يتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المأوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فالودل الحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعيابة الى

على السبب كما فر البئر الكفارة التي هي جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد مباشرة فلان لا يجب عليه الذي هو جزاء كامل أولى (قوله لم يقع موقعه) لان الغرض من قوله ان العلة مضافة الى السبب بيان من جمع ضميرى المرفوع والمجرور في قوله وان لم تكن مضافة اليه وقد تم ذلك الغرض بذلك القول فيلغوهنا قوله فالسبب سبب حقيقي مع انه سيد كرهنا المعنى بقوله سبب حقيقي قال المصنف (فَسبب حقيقي) فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا مجازا ياقدر وقع فيما فر منه من عدا المجازي من الاقسام ويمكن أن يدفع بان تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر كما ان تخصيصه زيد بتسميته باخر لا ينافي كون محررا واجر في الواقع وكان في قول اشارح ويسمى الثاني سببا حقيقيا اشارة الى هذا ولعل السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية لبعدها من مشاهة اعليه حيث لم يضاف اليه الحكيم فليستأمل قول المصنف (ولا يشترط في الغنيمه الدال) أي صورة المسئلة ان رجلا في دار الاسلاد دل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بسبب دلالاته ووجدوا فيه غنائم ولم يذهب معهم لم يكن الدال مشركا لهم في الغنيمه لانه صاحب سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم فحينئذ يشترط في الغنيمه لان فعله اذن سبب فيه معنى العلة قال المصنف (والمهرم بازالة الامن) خلاصة هذا الجواب ازالة الامن جنائية في حق الحرم لانه اياه فدلالته مباشرة لا سبب (قوله بخلاف الضمان الواجب بالاحرام) فانه جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء

غير الحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع اى صبي اسلطان

محمتم للصدق فاذا أتى المدعي بشاهد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى شهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستويا فاجتسج في الترجيح الى آخر لان اطه ثمان القلب هم ما أكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وأمثالها لان المقصود دفعها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لم السامع الانقياد لامر الله (قوله من هذا القسم) أي ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل في مواضع المسالمة لا في مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان منه الوان بر جلا علم ان جارية لرجل

سكننا المسكة للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فخرجه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاق الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ما هو سبب مجازاً كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة) فالعلقة صفة للتطبيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طائفي ان دخلت فعبده محران دخلت فله على كذا

الطلاق والعنق ولزوم المنذور (لانها بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المتعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً (وكالمعين بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازاً (لانها) أي المعين (للبر فلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون المعين موصلة الى الكفارة ولا تكون سبباً لها حقيقة بل مجازاً (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعنق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقية بخلاف المعين للكفارة فان الحنث علةا وعند الشافعي رحمه الله هي أسباب في معنى العلة حتى اطل التعليق بالملك) أي ان قال لا جنبيه ان نكحتك فانت طائق اولعبدان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك

السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهاد به أفتوا فيها بغير القياس استحساناً بالغلبة السعاه (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطبيق) أي كالصبيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العنق أو النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عما بها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العنق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لاسباب حقيقية اذ ربما لا يقضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه أي كالتطبيق ونحوه حال كونها اسباباً للجزاء ولو كان متعلقاً بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازاً للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه كالمعين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصبيغ سبباً مجازاً بانها هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلاً واما بعده فتصير تلك الايقاعات علةا حقيقية لتأثيرها في وقوع الجزاء مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعاً للجملة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزه وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي المعين لانها موضوعة للبر والبر لا يقضى الى الكفارة وانما يقضى اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لتبوتها وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الاقضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازاً لعدم الاقضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضاً مجازاً لوجود التأثير قلت نعم لأن عدم التأثير لما كان قيداً لعدم ما

الواجب بالخاتبة عن قتل النفس عمداً (قوله قلت مسألة اجتهاد به الخ) يمكن أن يقرر الجواب بأحسن من هذا وهو أن يقال أبحر السلطان المعتاد بانظم والعمل بكلام السعاه يجرى من ذلك طبيعة وليس باختياره فلم يعتبر توسط اختياره بل جهله كالاتي للساعي فضمن الساعي صوتاً لاملال الناس (قوله حال كونها أسباباً للجزاء الخ) اعترض عليه بانه ان أراد بقوله حال كونها أسباباً للجزاء حال كونه موصلاً الى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار فلامعنى لتمثيله بما هو سبب مجازاً والاستدلال عليه بانه قد لا يقتضى وان أراد حال كونها أسباباً مجازية فلا فائدة في قوله ومنه ما هو سبب مجازاً كالتطبيق ونحوه حال كونها أسباباً مجازية للجزاء لان التطبيق ونحوه لا يكون الا أسباباً مجازية للجزاء ولا حال هذه المتعلقة لا يكون فيها أسباباً مجازية للجزاء اذ لم يقض بعد والجواب اختيار الثاني وفائدة التقييد الاحتراز عن حال وجود الشرط فان الايجاب السابق حينئذ لا يكون علة حقيقية فلا يصح مثلاً للسبب المجازي بالمعنى المراد ههنا على انه يجوز أن يكون الحال مؤكدة (قوله وفساده واضح لاستلزامه) عدم شمول هذا القسم بجميع أمثله لظهور المعين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة ليست جزأها اذ لا تعليق فيها فلا جزاء وقد يقال المراد بالجزاء ههنا ما يترتب على الشئ سواء وجد التعليق أم لا والكفارة مترتبة على الحنث المترتب على المعين فيصدق عليها في الجملة انها مترتبة على المعين نعم المناسب لما ذكره المصنف تقديم

(١٤ - تلوح ثالث)

عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التمتع قبل وجود الشرط

اذ اوجد السبب كان فاعله قبل الحول اذ ارجح السبب وهو النصاب

يدعيها ثم رأها في يد آخر يبيعه فان قال كان ظلمي وغصبي ثم رجعت عن ظلمه فأقر لي بها ودفعها الي فان كان ثمة عنده فلا بأس بشرائها منه لانه أخبر عن حال مسالمته وهي اقراره له بها ودفعها اليه وكذا الوفاة قضى لي بها فاخذتها منه أو دفعها القاضي اليه وهو بمنزلة بخلاف ما اذا قال قضى لي بها فخذتني في قضائه فاخذتها الا سمعته ثم أرها لانه أخبرني بحال المنازعة والظلمة بتغيير العبارة مع

انحداد المقصود كن قصداً فقبله بالخشب فقال اقتلوني بالسيف أو مع ابنه فقال قدموا ابني لاحتسب بالصبر فإنه يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لو قال لا تقدموني على ابني لا يأثم (قوله أي له حكم الخ) مشعر بأنه ليس منه حقيقة بل وإنما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تأمل وقال صاحب الكشف في توجيهه كلام نحر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الازام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحريه وسائر شرائط الشهادة وحاصله ان المختبر في هذا القسم لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الازام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ما ذكر وأما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الازام فيه فلا يكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ١٠٦ ولهذا لا يخفى فيها من التزوير والتلبس وإى نفع يرجع الى

تفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير (قوله وما ليس فيه الزام الخ) لم يشترط فيه تحكيم الرأي لما ذكر محمد في كراهية الجامع الصغير في رجل رأى جارية الغيري بدأ حد يبيعها وأخبره البائس ان فلا ناو كاه يبيعها وسعه ان يتاعها ويطأها من غير ذكركم تحكيم الرأي وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان أكبر رأيه انه صادق وسعه ان يتاعها وان كان أكبر رأيه انه كاذب لم يسمع له ان يشترطها منه وعلى هذا مشى نحر الاسلام في موضعين من كتابه وقال أبو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون ما في احد الكتابين تفسيراً للآخر وان يكون في المسئلة روايتان وان يكون احدهما رخصة والاخر عزيمه (قوله وان كان فضولياً) قال محمد بن الميسر ادا حمر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا له لم يكن حجراً في قياس قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيد العبد ليقبض بالواحد والمنى على اطلاقه لان زيادة العدد تأثير في سكنون القلب بل أقوى من تأثير العدة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة العاقلين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المشي يوجب الحلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر الشرائط) من الذكورة والحريه والبلوغ قال نحر الاسلام يحتمل ان يكون هذا شرطاً مع أحد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والأصبي عنده وقال صاحب الكشف وإنما قال يحتمل لان محمداً رحمه الله تعالى لم يذكره في المبسوط نعماً وإنما أتوا عندهما الشيء بسبب الجزل والحجر يقول كل من كان له والاذن للصبر ورة (قوله

وكان حقيقه السبب في اللغة ما يكون طريقاً الى الشيء او موصلاً اليه خصوصاً هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والاقضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سبباً حقيقياً وأيضاً هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي أيضاً خصوصاً باسم المجاز والعلاقة أنه يؤول الى السببية بان يصير طريقاً للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هي مشابهة قوله للجزاء على قوله كالتطبيق كما لا يخفى (قوله خصوصاً هذا القسم الخ) وقيل وجه التخصيص ان التجوز نقصان الحقيقه أو لى منه بالزيادة المكتملة عليها (قوله ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة) وقد عرفت في ما سبق ان جعل هذا سبباً مجازياً بالابتداء ما رآه المصنف من عدم المجازي من الاقسام ليس يستحسن وكان هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال نهوا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا العلة لما أضيف الى السبب بسمي سبباً في معنى العلة لان له تأثيراً كالسوق للهلاك الواقع بوطه الدابة وهذا الجواب أنسب بسياق المصنف لكن فيه نظر اذا العلة بغير تأثير السبب ولو بواسطة كما ضمن صاحبه (قوله وفيه نظر الخ) قال في فصول البسائر اليمين والتعليقات ليست أسباباً حقيقية ادلا فضاء لليمين الى الكفارة الاعلى تقدير الحنث ولا للتعليقات الى الاجزبه الا عند وجود الشرط يكون اليمين والتعليقات أسباباً مفضضة بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون عللاً حينئذ فكان تجوزاً من تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة أمر دائر بين الخطر والاباحه كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في المآل تصير أسباباً بل عللاً حقيقية للاضافة والتأثير والاتصال فان العلة في المعلقات التي صارت متغيرة ولا يحتاج الى ما ثم يرد عنه من جعل السبب على اللغوي وكذا اليردان سبب الكفارة اهتدنا بالحنث لا اليمين فانها تعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الاقضاء نوعان وهما انقلابي كاقضاء الصوم على تقدير الهنث الى الكفارة ونظائره لورود منعهم فيه أيضاً بان سببها الجنابة عليه فلا حاجة الى ما استصوبه في العلاقة من انها مشابهة في الاقضاء ولو بعد حين ادلا لمخلص فيه لورود ان الحاصل بعد حين التأثير لا هو انتهى (قوله معنى العلة) أيضاً مجازاً اقدمه سبباً حقيقياً حيث جعله قصيماً للسبب المجازي (قوله والاولى ان يقال) انما يقال

الاسباب يكون احدهما رخصة والاخر عزيمه (قوله وان كان فضولياً) قال محمد بن الميسر ادا حمر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا له لم يكن حجراً في قياس قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيد العبد ليقبض بالواحد والمنى على اطلاقه لان زيادة العدد تأثير في سكنون القلب بل أقوى من تأثير العدة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة العاقلين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المشي يوجب الحلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر الشرائط) من الذكورة والحريه والبلوغ قال نحر الاسلام يحتمل ان يكون هذا شرطاً مع أحد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والأصبي عنده وقال صاحب الكشف وإنما قال يحتمل لان محمداً رحمه الله تعالى لم يذكره في المبسوط نعماً وإنما أتوا عندهما الشيء بسبب الجزل والحجر يقول كل من كان له والاذن للصبر ورة (قوله

(ثم عندنا لهذا المجاز شبه الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا (وهذا يبين ان التجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله لا لأنه لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الو جود ليصح التعليق شرطاً وجودهما في الحال ليس جرح جانب الو جود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة اذا قال الامر أنه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا عندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق و وقوع الطلاق يقتضي الملك واما التعليق فلا افتقاره الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجت فانت طالق فالملك قطعي الو جود

وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح لتعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فالابد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل) فانه اذا قال ان

السبب من جهة أن له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم الابطال أولا وليتهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن الاستدلال ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يقتصر الى الملك حالة التعليق بل يدل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحت فانت طالق بل انما يقتصر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذا المقصود من اليمين تأكيد البر باليمين في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر لجملة خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجت فانت طالق كان الملك متحقق الو جود عند فوات البر فظهر فائدة اليمين بتحقيقه وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليرجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو أن الاصل في الثابت بقاءه فظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق ويتعد الكلام عينا بعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع

والصواب لجواز ان يراد أن يؤل الى ما هو ركن في السببية وهو الافضاء (قوله اما وجه استدلاله الخ) توضيح استدلال زفر رحمه الله يظهر ابتداء مدعا على ان ليس لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده أن يقال ليس للمعلق شبهة السببية اذ لا بد للسبب وشبهه من محل يعتقد فيه والتعليق بالشرط قابل بين المعلق ومحلله فوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين المرئى والمرئى اليه واذ لم يبق جهة السبب بوجه لا يحتاج الى الحل في الابتداء واذ لم يحتاج في الابتداء لم يحتاج في البقاء لان البقاء أسهل من الابتداء واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يقتضى اشتراط الحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المصلحة وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد تزوج آخر وهو في الحال عين ومحلها ذمة الخالف فبقي بقاءها ولا يبطل بتجيز الثلاث ولما ورد على زفر رحمه الله انه اعتبر الملك عند السبب المجازي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره اذا قاله للاجنبيته وان وقع الشرط بعد دخوله في نكاحه أجب

دخلت الدار فانت طالق فالعرض أن لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من نفويت البر كالضمان يكون مانعا من القصب فالمراد يكون البر مضمونا لهذا (فيبطله زوال الحل لاز والملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثالث لاز والملك وهو ان يقع مادون الثالث لانه يمكن له الرجوع اليها فالخاصل أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبيته عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لو وجود الملك عند وجود الشرط فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها) فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة لانه لا يكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا رعايه للشبهتين) تعليل لاشتراط أحد الامرين لان جهة الاثر تقتضي كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شي منهما فبطل عليه

اشترط سائر الشرائط على ما ذهب اليه المصنف بوجوب حضوره في رواية الشبهة الثاني ورد بانه هو المصنف بجانب الازام اذا العدد بدون الشرائط لا يقيد (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى) واقفه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي وابو حاتم السجستاني وآخرين وفي رواية عنه اهم ما متساويان في التنازل عن نصير عن خلف عن ابي سعيد ١٠٨ الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان ان قراءة على العالم والسماع

منه سواء وهو مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي والبخاري ومعظم علماء الجاز والسكوفة (قوله وما المال كتاب) فطريقه المتعارف عند ائمة النقل بعد التسمية والتحميد والتصلية من فلان ابن فلان بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى آخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا او اذا بلغك كتابي هذا فاروه عنى او حدثته عنى بهذا الاسناد ويشهد على ذلك ثم يختمه بحضرة الشهود (قوله والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الخ) ويقول له بلغه عنى انه حدثني فلان ابن فلان عن فلان بن فلان الى ان ياتي على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغك رسالتى اليك فاروه عنى بهذا الاسناد فهذا الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت له اى رواية عنه وهذا مبنى على

الشرط فزوال الملاك بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق سواء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلق الثلاث ان تزوجت فان طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء أسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التخيير يبطل التعليق فتقرره ان اليمين سواء كانت بالله أو بغيره انما شرعت للبرأى تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أى يلزم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من المحل أو المنع واذا كان البرمضه ونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال ان قبل قوات البر للضمه ان شبهة الثبوت قبل قوات المضمون كافي المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد القوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل القوات حتى يصح البراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة ويده الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لمخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجهه دون

عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازى بل لمراعاة الشرط الذى عنده يصير ذلك علة حقيقية اذ وقوع الشرط على المثل المالم يكن متفيا اعتبر وجوده عند السبب المجازى حتى يكون غالب الوجوه عند الشرط بالاستصحاب فتكون من قبيل ان تزوجت فان وقوع الشرط على المثل هناك متحقق الوجود (قوله لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل) الا نسب بقوله كما اذا قال للمطلق الخ ان يقول وجود المحل لان البقاء أسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالخصه بقاء لا ابتداء والمنكوحه شبهة تعديله وتبقى منكوحه ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء بشبهة ابتداء ونظائره كثيرة (قوله كافي المغصوب الخ) يعنى كان المغصوب لما كان مضمونا على الغاصب بالقيمة عند قوات المغصوب وورده كل للغصب حال قيام العين المغصوبة وفى يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحت هذه الاحكام ولم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت لما لا يصح قبل الغصب وههنا بحث وهو انهم جعلوا هذه الاحكام متفرعة على القيمة ضمان العين وما حب الهداية جعلها متفرعة على ان الاصل في ضمان الغصب وهو القيمة حيث قال وهو اى رد العين هو الموجب الاصلى ورد القيمة متفصلا خلفا لانه قاصر اذا الكمال في رد العين والمالية وقيل الموجب الاصلى القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام وقال الشراح في شرح قوله ويظهر ذلك في بعض الاحكام ولهذا ابرأ عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك بعده لا يجب الضمان ولو لان الموجب الاصلى القيمة لما صح البراء لان البراء عن العين لا يصح ولو كفل بالمغصوب ولو لم يكن الضمان لكان كفالة بالعين ولو غصب جارية قسمة ألف وله ألف نقد فقال عليه الخول لا يجب عليه الزكاة عن هذا الالف لانه صار مدينوا ولا زكاة على المدينون (قوله

اشترط الاذن والاجازة بهما وقال ابن الهمام والاوجه عدم الاشتراط كافي السماع فاذا ثبت ان الكتاب كتاب الرسول رسوله صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبيته ولا سمع ورواية وادأه صلى الله عليه وسلم به ووجب التبليغ فانه كتب الى قيسم وبلغ اليه بواسطة عظيم بصري والى كسرى وبلغه اليه بواسطة عظيم البخرين وروى ابن الصلاح في مقدمه حوار اى رواية بالكتاب بمجرد عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم الشيخ السجستاني ومنصور والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين أهل الحديث وهو مذهب جماعة من الاصوليين وقال الشيخ الامام

أبو بكر الرازي الجصاص وأما من كتب إليه بحدوث فأنه إذا صح عندنا أنه كتبها بما يشوئ نفسه أو بإسلامات منته أو خط يقاب معها في النفس أنه كتابه فإنه يسع للمكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكتاب إليه ولا يقول حدثني (قوله الإجازة) هي أن يقول الشيخ لغيره أخبرتك أن زوي عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتي أو مروياتي أو مقرراتي (قوله المناولة) أن يعطى كتاب سماعه ينده إلى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماحي عن شيخى فلان فقد

الاحتمياط قال في الكشف والمناولة لنا كيد الإجازة لان مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبر والإجازة بدون المناولة معتسرة فكان الاعتبار هادون المناولة غير أنها زيادة تكلف أحدتها بعض المحدثين تأ كيد الإجازة فكانت قسما منها علم ان في جواز الإجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف آراء وأقوال لطوائف العلماء وهي أنواع منها ان يجيز لمعين في معين وفي غير معين مثل ان يقول أخبرت فلانا الكتاب القلاني أو جميع مسموعاتي ومنها اجارة المجاز مثل ان يقول أخبرت مجازاتي والذي قال به جماهير أهل العلم واستقر عليه عملهم من أهل الحديث والفقه والاصول تجوز الإجازة في هذه الاقسام وباحة الرواية ويجاب العمل بالمروى بها ومنها الإجازة للمعدوم يعطيه على الموجود

وجه فيكون له عرضية القوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند قوات البر فيلزم عند عرضية القوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه لكون المسبب تابنا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكالات حقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول للمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلاثا لهوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار سمانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث اقيام المحل من وجهه بما كان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا قامت المحل قامت لما فات ما لا بد منه بتحقيق البطلان والملا لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليحقق بقواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقا الملك لبقاء التعليق كما يشترط الحل

فيكون له عرضية القوات في حق نفسه قيل عليه عرضة العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب بعينه يقتضي أن يكون عرضية العدم له من الاصل لان يشبه له ملك بعد الوجود للجزاء بهذا العرضية لار ثبوت الجزاء متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها أصلى بخلاف المنعقدة اه واجب بان ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل أيضا فانه لو قال ان فعلت أمس كذا فامرأتى طالق وقد كان فعلم يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا (قوله في غير النساء) أي قال في البهائم وكذا لا يثبت في المحارم على القول بان نكاحها باطل وأما على القول بان نكاحها فاسد فالنظر نكاح الملائم والقولان المذكوران في فصول الاسترشى وقد يعترض على ما ذكرنا من اننا لمنا بطلان الشبهة لقوات المحل لكن لان سلم ان أصل التعليق يبطل ببطلانها فان هذا الكلام له تعلق بدمه الخالف من حيث انه عين فاذا تبطل الشبهة بقوات محلها بقي أصل التعليق ببقاء محله وهو ذمه الطالق كافي التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا والجواب ان صحة اليمين ههنا مبني على المحل القائم في الحال وباعتبار الاضافة اليه يصير للمعلق عرضية الوجود للحال فاذا بطل اليمين بطل العرضية فيبطل اليمين لان الشيء اذا ثبت بصفه لا يبقى بدونها وأما في مسألة التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فصححة اليمين كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المحللة وذلك لم يفوت بل له عرضية الوجود فيبقى اليمين (قوله والملك لم يقم دليل الخ) فيه بحث اذ لا نسلم انه لم يقم دليل على ما ذكرناه قد اقيم الدليل عليه في أثناء دليل زفر رحمه الله فان قلت المراد من قوله والملك لم يقم دليل الخ انه لم يقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده في الابتداء وسبب الوجود عند وجود الشرط قامت بعد ما ثبت بالدليل لا بد من الابتداء وان كانت وسبب الوجود عند الشرط كان الظاهر ان يحقق بقواته البطلان كيف ولو لم يكن الملك مما لا بد منه في الابتداء لان بعدت اليمين اذا قال للاجنبيه ان دخلت الدار فاط طالق

وللمعدوم ابتداء ولا هو وجود على وجه العموم فهو أخبر لفلان ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولاهل بل كذا منهم وللطفل الصغير وفي هذه الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلاف فيها من جواز اصل الاصل الإجازة ومنها الإجازة للمجهول أو بالمجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبما لم يسمعه المجهول لم يحمل أصلا وعن القاضي عياض بن موسى المالكي لم أر من تكلم عليه من المشايخ ورأيت بعض المتأخرين والعصر بين يصنعونه ثم حكى عن أبي الويلد يونس بن عبد الله بن مغيث فأنه في طيبة أنه أمتنع عن ذلك ففحصنا اليه ائله فقال له بعض أصحابه يا هذا يعطيتك ما لم يأخذه هذا مجال وقد ذهب جماعة من أهل

الطديث والفقهاء والاصول الى ابطال الاجازة بالكلمة منهم شعبة وابراهيم بن اسحاق الحرابي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي الشيخ وابي نصر بن الواثلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد المرورودي وابو الحسن المارودي وابو بكر محمد بن ثابت الخجندی من أصحابه وابو طاهر الدباس من كبار الحنفية وابو بكر ارازي وشمس الائمة السرخسی حتى عدوه من الكذذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا اجاز له ان يروي

لان محمية اطلاق ثبت لمحبة السكاح وهي تقتصر الى بقاء المحل لا الى بقاء المالك فاصل هذا الطريق هو ان المحمية شرط لليمين انعقادا وبقا، فيبطل بقواتها بالتطبيقات الثلاث واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن تطبيقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بقواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو أن هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطبيقات فاذا استوفياها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما ان اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل اقتضاه الى الجزاء أكثر لانه يعرف كيمين اطلاق وعين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها فتمت ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسی ونحو الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان التعليق بالشرط تطبيقات ذلك التعليق واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه لما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرمضمون بالجزء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط مهقق ضرور وان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البرمضمون بالجزء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما

متوقف على التصريح نطقا للاجتماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقاري والسماع وبانها اذن وابعاد لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيع السبيل الى بقاء الاسناد الذي اختصت به هذه الامة وتقريرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى الاهلية والتعيين بالوجود والوصف الخاص فهو الى الجواز اقرب والقول به أكثر هذا قوله والعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات أسندا لحافظ المزي في تمذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال كان أبو حنيفة رحمه الله نفة لا يحدث الا بحفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة السرخسی وغيره ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس وقال ابن الهمام وباطل ما ذكره بعض المتعطين من تضعيفه في روايته وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ والتمذ كرمع ما عرف منه واسمعا من غاية الورع والزهد والنسب على حدود الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية ما ثبت في روايته عنه وأبو بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس الطديث بالقبة المنصورية من أساطين العلماء ينص هذا القول وسحقته بقول في هذا المجلس لا يحل لي ان أروي الا قوله صلى الله عليه

واللازم باطل بالاتفاق (قوله لان محمية اطلاق الخ) يعني ان التعليق انما توقف على محمية اطلاق ومحمية اطلاق ثبت لمحبة السكاح (قوله ونوقض هذا الطريق) أجيب عنه بان صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة السببية فانه انما هو باعتبار اطلاق الذي يملك بهذا السكاح لكن بعد صحته وانعقاده ينزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب ملك التطبيقات التي كان يملكها عند التعليق الا يرى ان من طلق بعد التعليق ثلاث طلاقات فتمت اذا دخلت الدار يقع واحدة وان كان الزوج نكاحا للاث عند التعليق لانها هي التي احتمات النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلاث عند وجود الشرط نزل الجميع لانه يحتمل النزول في المحل وفيه نظرا لانه لو تم لدل على ان التنجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلاث حينئذ ايضا عند وجود الشرط اللهم الا ان يقال بشرط بقاء أصل المحل بعد التعليق في الجملة (قوله واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله) كان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء التعليق لان انعقاد اليمين في قولك للمطابقة ثلاثا ان تزوجت فانت طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فاصل الجواب ان عدم اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه أعني صورة الاضافة الى الملك تحقق المقصود وهو كون البرمضمون بالجزء من غير احتياج الى اثبات الشبهة لتحقيق الملك عند وجود الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فشرط فيه الملك عند التعليق فيبطل استدلاله المبني على عدم اشتراطه في ابتداء التعليق (قوله ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن الخ) لان حاصله ان كون البرم

د انه ابن الهمام وباطل ما ذكره بعض المتعطين من تضعيفه في روايته وهو قد ضيق في الرواية على الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ والتمذ كرمع ما عرف منه واسمعا من غاية الورع والزهد والنسب على حدود الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية ما ثبت في روايته عنه وأبو بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس الطديث بالقبة المنصورية من أساطين العلماء ينص هذا القول وسحقته بقول في هذا المجلس لا يحل لي ان أروي الا قوله صلى الله عليه

وحلم ان النبي لا كذب انا بن عبدالمطلب فاني حفظته من حين سمعته الى الان قال ولهذا العلة قلت رواية أبي حنيفة رحمه لالعلة
أخرى زعمها المتعاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن أبي حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك أكثر مما روي عن مالك والشافعي
وأماهما (قوله لا يقبل عند أبي حنيفة) سواء كان في يده أو يد أمينه ۱۱۱ وان علم انه خطه أو خط الثقة وحرمت

عنده روايتها والعمل
بها وكذلك رأي خطه
الشاهد في الصلوة والقاضي
في السجل وأوجب أبو
يوسف ومحمد وأكثر العلماء
صححة الرواية والعمل به
وروي بشر بن الوليد
الكندي عن أبي يوسف
جواز الرواية والعمل
واعتماد السجل بمجرد
الخط المعروف اذا كان
مأمونا عن التغيير وان لم
يتذكر ان حفظ القاضي
جميع جزئيات الوقائع
كالمعتد فاولم يجوز اعتماد
على الخط أدى الى تعطيل
أكثر الاحكام والخرج
العظيم وهو منتف بالنص
ولهذا كان من آداب
القضاء في الاسلام كتابة
القاضي الوقائع وادعائها
قطره وختمه بها ولو لم
يجزله الرجوع اليها عند
النسيان لم يكن للكتابة
والحفظ فائدة بخلاف
الصلوة لان مبنى الشهادات
على اليقين بالمشهود به
وروي ابن القاسم عن
محمد رحمه الله جواز
الرواية والشهادة والقضاء
ولو كان الصلوة بيد الخصم

ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الثبوت
قبلها أي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعني في ضرورة التعليق بالترجوع بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء
قبل علمه كاطلاق قبل النكاح فكذلك شبهة اعتبار المشبه بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث
لا تثبت حقيقة كسببه النكاح في غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم
الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس في ابطال حل
المحلية حتى يعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد
التطبيقات الثلاث فيثبت الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة
بالمحرمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث أقسام النظم
بابا بيان أسباب الشرائع أي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدده بكامة
اعلم تنبيهنا على انه ما جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة
بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا أو دلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما يحصل
من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارح الشرائع اجماعا فلو أضيفت الى اسباب
آخر لم يورد العلة المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت
الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذا المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز أن
يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والحواب
انه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام الا ان اضيف ذلك الى
ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا
بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها أمارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد

مضمونا بالجزء يتوقف في التعليق بدخول الدار مثلا على وجود الملك في ابتداء التعليق ولا يتوقف
عليه في التعليق بالترجوع سواء قبل ان الشرط فيه بمنزلة العدم أم لا (قوله وليس للجزء شبهة الثبوت
قبل العلة) حتى يلزم ثبوت المحل وقت التعليق (قوله وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار) بمعنى
اذ قال لا امر أنه ان دخلت الدار فانت على كظهر رأيت ثم طلقها الا ان لا يبطل ذلك التعليق حتى لو طادت اليه
بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الظهار (قوله لان عمله المنع) أي الى وقت التكفير فاما الطلاق
فعمله ابطال الحل دفعه أو تدرجها في نفوت نفوت محله لتجزئتها الثلاث (قوله والمنع ثابت بعد التطبيقات
الثلاث) أي باعتبار حرمة المحل وان لم يبق المسع بالظهار (قوله الا ان ابتداء الظهار) لا يقال لو لم يشترط
النكاح لبقائه أيضا لما ارتفع بالرضاع لانا نقول ذلك للضافة بين موجبها وهو التحريم المؤبد والموقت

تيسير للناس لان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التغيير بين ما نادر لا حكم له وقد عمل الصحابة
بكتابه صلى الله عليه وسلم بالرواية ما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي الدين
أبو عمر والدمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها
في هذه الاعصار قال الامي اذ اني معرفة الصحيح والحسين الى الاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة

فسيب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم
 التي يؤمن فيها الشهرة من التغيير والتحرير وفصار معظم المقصود بما يتداول من الاسانيد حار جاعن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد
 التي خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمخادرة من انقطاعها فليعتبر من الشرط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتف
 في أهلية الشيخ بكونه مسلما قاطبا بالغا ١١٣ غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه وجود جماعة مثبتا بخطط

غير متهم وبر وايقه من
 أصل موافق لأصل شيخه
 فيحصل بذلك المقصود
 من الرواية والسماع
 الذي هو بقاء الحديث
 مسلسلا بحدوثنا وأخبارنا
 والكرامة التي خصت
 بها هذه الامة لان
 الاحاديث الصحيحة
 والتي تدور بين الصحة
 والسقم قد دونت وكتبت
 في جوامع آتية الحديث
 ولا يجوز ان يذهب شيء
 منها على جميعهم اضمآن
 صاحب الشرع بحفظها
 فمن جاء اليوم بحديث
 لا يوجب عند جميعهم
 لا يقبل منه ومن جاء
 بحديث معروف عندهم
 فالذي يرويه لا يتفرد
 بروايته واجته فآتية بحديثه
 بروايته غيره (قوله عند
 بعض أهل الحديث الخ)
 مثل محمد بن سيرين وأبي
 بكر الرازي الحصص
 وجماعة (قوله لقوله عليه
 السلام فان ظاهر الخ)
 أدائه بلفظه الشريف
 لانه حقيقة المسجوع

ثبت بالنص والاجماع كالبيع للمالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله
 سبب ظاهر ايترب عليه الحكم على ما في فصل الامر (قوله فسيب وجوب الايمان بالله تعالى) أي
 التصديق والاقرار بوجوده و وحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده العقل هو حدوث
 العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بعدمه وانما سمى بالمالا لانه علم على
 وجود الصانع به يعلم ذلك ولا يخفى في أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا أنه نسب الى سبب ظاهر
 ليس يراد على العباد وقطعا ليج المعاندين والزما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية
 حدوث العالم أنه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لاولي جود الصانع أو وحدانيته أو
 غير ذلك مما هو أزلي وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا ناعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعاً
 للتسلسل ثم وجوب الوجود يذني عن جميع السكالات وينفي جميع التقصانات لا يقال لو كان السبب هو
 الحدوث الزماني على ما فسرت بما كل القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير
 والاحتياج اليه قائم بل هو وجوب الايمان بالله تعالى لا نقول من جملة الايمان بالله الايمان به صانع العالم
 بارادته واختياره وأقر المختار لا يكون الاحاد ناوهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر الى كل
 احده هو حدوث العالم فقط بل هو انب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سترهم آياتنا في
 الافاق وفي انفسهم الآية الا أن الاستدلال بالافاق والانفس هو أشد المراتب وضوحاً وأكثرها وقوعاً
 وأثبتها وما اذ كل أحد يشاهد نفسه والسماوات والارضين فكان ملازماً لكل أحد من أهل الايمان فلذا
 صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس و وجود كنهه وهو التصديق والاقرار
 الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الايمان قد يتحقق في حقه
 تبعاً للابوين فلوا منع محتمل لم يكن الاجحدر شرعي وذلك في الايمان بحال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
 أصلانم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر
 وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في
 شأقه الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذراً وعند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
 يبلغه وعند الآخر لا يكون معذوراً لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
 يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتنى صحة الاداء على كونه مشروعي حق، تؤدي كافي

لا اشتراط وليس بتبخير الثلاث تحريم مؤبد الرجوع الحل بالتحليل (قوله على ما ورد به النقل) أي
 على الوجه الذي ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المجسمة انه سبب حان جسم وان صفاته حادثه ولا
 كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار لصفات وعلى هذا (قوله وانما المختار لا يكون الاحادنا) الفلاسفة
 لا يسمون هذا فان حركة كل فلان قديم عندهم مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي المواقف فليتنظر
 فيهم (قوله وهم ينفون ذلك) فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعتبر شرعاً

ومقتضى تعليقه وفي ذلك عدم جواز غيره (قوله مخصوص بجوامع
 الكلام الخ) في العميحين وغيرهما قال النبي عليه السلام أوتيت الكلام وجوامعها قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع للمعاني بكلمة
 قليلة الحروف فينبذ نظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم لقوله عليه السلام العجماء نجبار المنقبة التي لا يكون معها
 أحد هدر لا يجرم الخراج بالظمان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الردهات من ماله وقوله عليه السلام

يخاطب به وللصلاة الوقت على ما هو والركاة ملك المال) اعلم انه ورد على سببية النصاب للركاة اشكال وهو ان تذكر الوجوب بتكرار وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سبباً لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال (الا ان الغنى لا يكمل الانمال نام والنماء بالزمان فاقسم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديراً بتجدد الحول فيبتكرر الوجوب بتكرار المال تقديراً) وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ١١٣ ولصدقة الفطر رأس مؤونه وبلى عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام أدوا عن عوفون وعن امان لا تراخ الحكم عن السبب أولان يجب عليه فيؤدى عنه كافي العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وأيضاً بتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر وتعارضها

عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام أدوا عن عوفون وعن امان لا تراخ الحكم عن السبب أولان يجب عليه فيؤدى عنه كافي العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وأيضاً بتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر وتعارضها

جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما هو تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوبان مطلق ومؤقت (قوله وللركاة) أي سبب الوجوب للركاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الركاة في ذلك المال لاضافة اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الاعن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا أن تكامل الغنى يكون بالنماء لمنصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطاً لوجوب الاداء تحقيقاً للغنى والتيسر الا أن النماء أمر باطن فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدرأ والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً بتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرار الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السر حسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهور أعني الايام بليا اليها لان الشهر اسم للجموع وسببته باعتبار اظهار شهر في الوقت وذلك في الايام والليالي جميعاً وهذا يلزم القضاء على كل من كان أهلاً في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الاول الذي لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرداً بالانتقاض بطريان فواقضه فيمتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر (قوله وعن امان لا تراخ الحكم) يعني أن كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اماناً يكون لا تراخ الحكم عن السبب كما يقال أرى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو يكون للدلالة على ان ما رجب على محل قد أداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال دي العاقلة الدينة عن القاتل وحل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المبكف ضررة دخولهم فيمن عوفون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكف بوجوب مالي والكافر ليس من أهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب

(قوله بتكرار الحكم بتكرار السبب) باعتبار كون تكرار الحول في المال بتكرار في المال الذي هو السبب (قوله فقد مر بيانه) في باب الامر من ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبارها متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يمسك الله تعالى من القبر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترتل

الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام (قوله وعند عامة العلماء) تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله ابن سليمان اللبني عن أبيه عن جده قال أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالتنا بآبائنا وأمهاتنا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تجلوا احراماً ونحرموا احلالاً وأصنتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على

الر رواية بالفاظهم في أمور وفواهي كقول صفوان بن غسال المرادي كان النبي عليه السلام يأمرنا اذا كنا سقرا ان لا نتزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها وقول جابر بن عبد الله عليه السلام عن الحاذقة والمزابنة و رخص في العرايا وقول انس بن مالك رضي الله عنه في بيع الثمار حتى ترهق وقول حكيم بن حزام رضي الله عنه في بيع ما ليس عند الانسان و رخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى حكوا معاني خطابته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا يتفاوتون لطايف بالفاظ مختلفة في وقائع متجددة ما صدرت الا في مجلس واحد كافي حديث الاميرابي الذي يروي الحديث اذ يدان بعد الفراغ

بخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاق الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة قد تضاق الى الرأس ايضا فاذا تعارضتا سقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاق الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى في التضاعف (وايضاً وصف المؤنة) اي في قوله عليه السلام ادوا عن تموفون (يرجع سببية الرأس وللحج ١١٤ البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

فقال اللهم ارجئني ومحمدًا ولا تزحم بعدنا أحدًا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفي رواية لقد ضيقت واسعا وفي رواية اخرى لقد صحت واسعا وحديث نضر الله امر الخ وفي رواية رحم الله امرأ وفي رواية قرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي اخرى قرب حامل فقه لافقه له وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم أو مثله أو نحوه أو شبيهه أو شكله أو قريبا منه أو كإقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علماء من رجوع الى دواوين السنة فكان ذلك اجاعا منهم على الجواز ومع اوم قطعانهم كانوا لا يتنبون الحديث الذي سمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعدن روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله بالعجمية فبالطريق الاولى بالعربية

عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا يخرج على الخراب وذكري في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق باليهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقع كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا تقول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القرية (قوله بخلاف تضاعف الوجوب) فانه امر حقيقي لا يمتثل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسيد لان مراد السائل بالاستعارة انه كإجاز الاضافة الى غير سبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلادة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواردا لان يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل السببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بأنه ترجح بالقوة (قوله وايضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن تموفون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلى عليه كافي العبيد والبهايم فقيه تبيينه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أي سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ الاضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي التقدير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لو جوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب

(قوله وذكري في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا) أي عما بردي على حمل الحديث على المعنى الثاني قيل قول صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد بحسب الانسانية كان صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثاني فلا يصلح ما في الاسرار جوابا (قوله بصفة المؤنة) المؤنة هي الثقل وقوله من مات القوم امامهم اذا حملت مؤنتهم وقيل العدة من قولك اتاني فلان وما ماتت له مؤنة اذا لم يستعد لهم وقيل من منت الرجل امونه فاهمزة كهى في ادور وقيل مفعلة من الاون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان أو من الابن وهو التعب والشدة والاول أصح كذا في المغرب والصحيح (قوله تجدده بتجدد الحاجة) أي بتجدد يوم الفطر تجددها فصار كان الرأس بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء كان كالتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرو وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد (قوله ادوا عن تموفون) أي تحملون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته (قوله على اعتبار المؤنة والولاية) معنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو لا (قوله والاستطاعة لو جوبه) الضمير في وجوبه

بدون

ولكن لا يخالف ان يقول الحديث المذكور وأقوال الصحابة صدرت في محل الفتوى لاني النقل بالمعنى ثم ترديد هم بين ما روه ونحو قولهم أو مثله أو كإقال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع من بعضهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع بخلاف ابن سيرين وغيره وجواز الترجيح لانه لا يمنع معرفة

والعشر الأرض النامية بحقيقتها الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو ثبوع الأرض) حال من الخارج (عبادة) أي العشر عبادة لأن العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فأنجز من النصاب (وكذا الخراج) أي سبيمة الأرض النامية (الآن النماء يعتبر فيه تقديرًا بالتمكن من الزراعة قصار مؤنة باعتبار الأصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لأن الزراعة صمارة الدنيا واعراض عن الجهاد قصار سببًا للمدلة ١١٥ (ولذلك لم يجتمع عندنا) أي لا جعل ثبوت

وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى

الاحكام للجم الغفير لان العجمي لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القران بجميع اللغات مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما يدل عليه الحديث من الاحكام (قوله فما كان محكالاً) فسر نحر الاسلام عبارته

هذه عمالا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وقال في الكشف فسر به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن (قوله لا يصير حجة على غيره) يرد عليه ترجيح تعليل الصحابي فان قيل هو محمول على سماعه مثل غيره بخلاف روايته وحده اللفظ على بعض محتملانه قلنا فكذلك في المشترك والخفي والمشكل

بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والاتقاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى بحكم بقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فوجب عمارتها والنسفة عليها كالعبادة والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذين عن الدار الحامية لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستزل النصر على الاعداء ويستمر في السنة الشهياد فتكون النسفة على الفريقين نسفة على الارض تقديرًا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الخراج من الارض قليلة من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصحروالاكبر والاقبال على المبعوض المذموم بلسان الشرع والدون من رأس الخطيات وهذا يصح سببًا للمدلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في أن الارض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الأصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فينتافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان

راجع الى الاداء لا الى الخرج فلا يردانه لو كان الاستطاعة شرط الوجوب الخرج لم يقع حجج لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل أصل الوجوب (قوله وذلك لان العشر مقدر الخ) ههنا بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتمكن منها كما علم من السياق فبالا الاول صار عبادة وما لم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مدلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجب للمدلة به صار الخراج عقوبة ويمكن أن يقال لما لم يشترط في الخراج الخارج حقيقة صار عوضاً محضاً للتمكن من الزراعة واذا كان المقصود منه الزراعة وهي على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمدلة فصار الخراج عقوبة تحقيقاً للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الاداء بعض الخراج الى الفقير فالقصد به الى الخراج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شيء من الارض بالزراعة وهو نعمة ضيية لا يصلح أن يكون سبباً لعقوبة (قوله وبالجملة لا اشتغال بالزراعة وعمارته الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمدلة لانفس الزراعة) قال عليه الصلاة والسلام اطلبوا الارض في خبايا الارض والاشتغال بهما في حق الكفار ادخل فيعتبر سبباً للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة في حقه اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن (قوله في السنة الشهياد) من الشهية وهي البياض الغالب على السواد ومنه فرس أشهب وسميقت سنة القمح بها الخلوها عن المطر (قوله المذموم بلسان الشرع) حيث قال عليه السلام لما رأى آلات الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الاذلوا وقال عليه الصلاة والسلام اذنا بآبائهم بالغبن واتبعتم اذنا بآبائهم فقد ذلتم وظفر عليكم عدوكم (قوله والخراج عقوبة)

والمتشابه والمجمل وجوامع الكلام والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحداً يجوز نقله بالمعنى للعارف بالحقيقة والغام الخملان للمجاز والخصوص يجوز نقله وما عدا ذلك لا يجوز أصلاً عند الجمهور وقال ابن ابي عمير يجوز كل ذلك على السماع فانه اذا ترك الذي رواه أو عين المراد من المجمل حكمنا أنه تركه لعله أنه منسوخ وسمع التفسير وذلك لاننا في كون المجمل لا يعرف معناه الا ببيان الشايع والمتشابه لا يقال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتأويل لا نتجمله على السماع وسمع الصحابي وتأويله مقبول

(ولطهارة ارادة الصلاة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل ولا كفارة ما نسبت اليه من امر دائر
مقدم على غيره عندنا (قوله كحديث عائشة الخ) قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد عند غيبة
الاقرب ورويان العمه ليست بولاية عند وجود العصبات وفي الذكور من اولاد ابي بكر رضى الله عنه اذ ذلك وفرة وبأنه لما تكحت
ابنه احيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها ۱۱۶ دلالة لانه لما انعقد بعبارة غيرها فلان ينعقد بعبارة اولي واجب

سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (قوله ولطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية واما
اضافتها الى الصلاة وثبوتها بشروطها وسقوطها باغما يصلح دليل على سببية الصلاة دون ارادتها
والحديث شرط لو جوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفحة
الطهارة فلا يجب تخصيصها الا على تقدير عدمها واذك بالحديث فيتموقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا الوضوء من غير وجوب كالوضوء قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها
لان المعنى في الشرط هو الوجود قصد اولي بقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضى اليه
ويلائعه والحدث يزيل الطهارة ويناقها وقد يجب بانه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لو جوبها وهو
لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجب الطهارة وهي شرط للصلاة لان الحدث
شرط للصلاة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلاة مشروطة بالطهارة فيمتأخر عنها فلو كانت سبباً
للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانها يجب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيةها والشرط
وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لانفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير
المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحضة يكون محظورات محضة كزنا والسرقه والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة تكون أمور اذ اثره بين الحظر والاباحة مثلاً الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه
الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطا وصيد
الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراماً محضاً

ولذا لا يوضع على أرض مسلم ابتداء (قوله وسبب العشر الخارج من الارض) قيل يلزم عليه حينئذ ان
يجب على من ملك مقدارا من الخنطة والشعير من غير أن يخرج من أرضه العشر لانه خارج من الارض
في الجلة ولا يجب بالاتفاق ذلك أن تقول المراد الخارج من أرض من يجب عليه العشر وفي ظاهره دليله
منعشة وهو انه يقتضى أن يجب الخراج مع العشر في الارض العشرية للاشتراك في الدليل (قوله
وقد يجب الخ) اعترض عليه بان ما لا يكون سبباً لوجود شيء لمنافاته اياه فلان لا يجوز كونه سبباً لوجوبه
أولى والجواب ظاهر فان المناقاة القادحة في السببية انما هي مع الوجود (قوله وايضا الصلاة
مشروطة الخ) قيل يمكن أن يورد الاعتراض بان في تغييره يقال الصلاة مشروطة بالطهارة وهي بالحدث
اذ لا طهارة الا عنه لعدم امكان الطهارة عن الطهارة ولا يمكن أن يجاب عنه بالجواب المذكور بل
الجواب عنه التزام النتيجة وهو أن تكون الصلاة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا يرد أن الصلاة
ليشترط فيها الحدث عند أحد أصلاً لان الحدث قبل الطهارة انما اشترط فيها بواسطة انه اشترط في

بأن عائشة انما اذنت في
التزوج ومهدت أسبابه
فلما بقي الا العقد
أشارت الى من يلى أمرها
عند غيبة أبيها ان يعقد
لما أسنده البيهقي عن عبد
الرحمن بن القاسم عن
أبيه قال كانت عائشة رضى
الله عنها تخطب اليها المرأة
من أهلها فتشهد فاذا
بقيت عقد النكاح قالت
لبعض أهلها زوج فان
المرأة لا تلى عقد النكاح
وفي لفظ فان النساء لا
ينكحن بل الصواب
تخصيصه بمن نكحت
من غير كف وبكون المراد
بالباطل حقيقة على
قول من لا يصح ما بشره
من غير كف وحكمه من
ثبوت حق الخصومة
للنولى في فسخه دفعا
للمعارضة بينه وبين
ماتى صحيح مسلم وسنن
أبي داود والترمذى
والنسائى وموطأ مالك
من قوله صلى الله عليه
وسلم الايم أحق بنفسها
من وليها فانه أثبت لكل
واحد منها من الولى حقاً

في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولى حق سوى مباشره العقد اذ ارضيت وقد جعلها أحق منه والايمن من
لان زوج لها بكرا كانت أو ثيباً وهذا الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدلل به مالك والشافعى من حديث عائشة في السنن
الاربعة أي امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث أبي بردة لانكاح الابولى في سنن
أبي داود والترمذى وابن ماجه قائمنا ضعيفان أو جسنان فان الاول أنكره الزهري كاذرة المصنف والثاني مضطرب بنى وصله
فإنقطعه واسناده وارساله قال الترمذى هذا الحديث فنه اخذ على انه يدل على صحة النكاح اذ لو ثبتت بغيرها لكان

ولم ياره وخلاف مذهبهم مع احتمال ازادة نفي الكمال والسنة (قوله عن الزهري الخ) استاده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لمالم يكن مقصوده سوف الاسنادا كتمنى بدكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة
الزهري وسليمان ذكرهما أيضا وترك ذكر عروة قال الطحاوى 117 وذ كر ابن جريح أنه سأل عن أبي شهاب

فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن
أبي عمران حدثنا يحيى
ابن معين عن ابن عليه عن
ابن جريح بذلك فان قيل
الثقة قرينى الحديث
ولا يعتبر فأدحا في صحته
بعدد الة من روى عنه
وثقته ولذلك نظائر كثيرة
أشهرها ما روى أن ربيعة
ذكر لسهيل بن أبي صالح
حدثنا فأنكره فقال له
ربيعه أنت حدثتني به
عن أبيك فكان يقول بعد
ذلك حدثتني ربيعة عنى
أجيب بان هذا فى الانكار
متوقفا وأما فيما كان
مكذبا وناقيا فلا يكون
حجة وفى حكاية ابن جريح
إيماء الى ذلك فصار روى
ابن عدى فى الكامل فى
ترجمة سليمان بن موسى
قال قال ابن جريح فلقبت
الزهري فسألته عن هذا
الحديث فلم يعرفه فقلت
له ان سليمان بن موسى
حدثنا به عنك قال فأنى
على سليمان خيرا وقال
أحشى أن يكون وهم على
انتمى وهذا اللفظ فى
عرفهم يفيد معنى النفي
بلفظه (قوله لقصة ذى

فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد
سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها
أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب
بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البرلان
الواجب فى اليمين هو البراءة ترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كما نلم نقت
في شرط فوات البر الا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل
أعنى البر لكنها قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد (قوله ولشريعة المعاملات) يعنى
أن ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشريعة البيع والنكاح ونحو ذلك
الطهارة وذال لا يتانى فى عدم قول أحد باشتراطه فى لصلاة بالراطقة (قوله هو اليمين) وجه الاشعار على
ما يفهم من سببان كلام الشارح ان اليمين هى الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر
وأما الحنث فمحذور محض (قوله قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية) قيل عليه الملازمة بين
السبب المجازى والحكم لما كانت مشروطة فى السبب الحقيقي بالطريق الاولى فعلى تقدير أن ثبتت
الملازمة بين اليمين والكفارة ولا يثبت الحنث الذى هو السبب عند المصنف والكفارة تبطل تلك
المقدمة الكلية والحق فى الجواب ان الامر الذى يقع به الحنث من حيث هو من غير اعتبار محرم مباح
بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه متضمن هتك حرمة اسم الله محذور فهو اذن دائر بين الحظر
والاباحة بهذا المعنى ولا شك ان جزأهما عقوبة محضه قلنا التصرف فى ملك الغير بغير اذنه حرام
محض على أى وجه كان والسرقة أخذة خفية بغير اذنه فليس فيه الاباحة أصلا وكذا الزنا فانه وطء حرام
ليس له جهة حل بخلاف ما يقع به الحنث فانه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا والافطار فانه لو لم يكن
فى رمضان لم يكن هتك حرمة الشهر ببق ههنا شئ وهو انه لو حلف بان لا يشرب الخمر فحنث أو أفطر بان
زنى العباد بالله يجب الكفارة فى الفصاين وليس لشرب الخمر ولا للزنا جهة اباحة أصلا وقد يتكلف فى
الجواب بان الشرع لما جعل لكل منهما عقوبة على حدة لم يعتبر كونهما محظورين فى حق الكفارة لعدم
لزوم اعتبارهما من تين فصارتى حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التى وجب الامتناع
عنها الا يقع هتك حرمة اسم الله تعالى أو شهر رمضان (قوله حتى ذكر صاحب الكشف الخ) قيل فى
كلام صاحب الكشف بين قوله انها دائرة بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب فى اليمين هو البر
تناقض ظاهر فان السبب اذا كان دائرا بين الحظر والاباحة يجب أن يكون السبب دائرا بين العبادة
والعقوبة والبر عبادة محضه فلا يصح أن يكون سببه الامباح محض على انه لا معنى لان تكون اليمين
دائرة بين الحظر والاباحة الاتجوز بها الحنث والحنث لا يوجب الا البر فلا تكون دائرة بينهما (قوله
والسبب فى الاصل والخلف واحد) أى على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين وأما اذا جعل الحنث سببا
فلا اتحاد فلا يوجب ذلك فى بعض ما جعل علته وذلك كالعلة اسما وحكما كاسففر والمرض والنوم والمس

المدين الخ) فى صحيح البخارى ومسلم والطحاوى عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتى العشي
قال ابن سيرين قد سماها أبو هريرة ولكن نسبت أنا قال فضلى بنا ركعتين ثم سلم فقام الى خشية معروضه فى المسجد فأتكأ عليها كأنه
مضطربا ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبهت بين أصابعه ووضع يده اليمنى على كفه اليسرى وخرجت السرعة من أبواب المسجد
فقالوا اقمى الصلاة فى العموم أبو بكر وعمر وهما باه أن يكماه وفى القوم رجل وفى يده طول فقال له ذى المدين قال يا رسول الله أنت

(وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة) كالبيع والفتكاح ونحوهما (واعلم أن ما يترتب عليه الحكم إن كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وإن كان بصنعه فإن كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للمالك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضا مجازا وإن لم يكن هو الغرض) كالشراء للملك المتعة فإن العقل لا يدرك تأثيره لفظ اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض ١١٨ من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وإن أدرك العقل تأثيره

كأن كونا في القياس يخص باسم العلة وأما الشرط فهو ما شرط محض

ونقيره أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الإنسان بقاءه إلى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الأشخاص أذ بها بقاء النوع والإنسان لفرط اعتدال مزاجه يقتصر في البقاء إلى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمنسك وذلك يقتصر إلى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل إلى ازدواج بين الذكر والأنثى وقيام بالمصالح وكل ذلك يقتصر إلى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع أو المبادعات المتعلقة ببقاء الشخص إذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللاختصاصات) قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لفعال العباد كالمالك في البيع والحل في النكاح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية قسيم الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلا فالخاصل أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما مر فهي إما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي إما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار المدنية وهي العقوبات وهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله الفقه أربعة أركان فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للأحكام وكان المصطلح فيما سبق أن العلة تأثير أدون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونقي كونه سببا أشار ههنا إلى اختلاف الاصطلاحات إزالة الاستبعاد ونضالوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله أربعة تفرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجاز أي أسما ومعنى لا حكم وجه الضبط أن وجود الحكم إن لم يكن مضافا إليه فهو الرابع كقول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وإن كان فان تخلل بينهما وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب إليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والافان لم يعارضه علة تصلح لإضافة الحكم إليها فهو الثاني كشق الزنزان عارضه فهو الأول كدخول الدار في أنب طالق إن دخلت الدار وكفر بالإسلام قد سماها شرط في معنى العلامة وهو العلامة نفسها المان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الإحصان شرط محض بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية أو السببية أو قد يقال إن الشرط إن لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وإن عارضته

أم قصرت الصلاة قال لم أنس ولم تقصر فقال أ كما يقول ذو اليمين فقالوا نعم فتقدم فصلي ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه فربما ألوه ثم سلم فيقول نبئت أن عمران ابن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود والنسائي عن عمران بن حصين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام إليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه طول فقال يا رسول الله فذكره صنيعه وخرج غضبان يجرد رداءه حتى انتهى إلى الناس فقال أ صدق هذا قالوا نعم فصلي ركعة وفي شرح الآثار لا طحاوي حديثا

وكل خبر عن المحبة واسما فقط كالمعلق بالشرط والنصاب (قوله أي أسما ومعنى) زاد الشارح قيد المعنى وإن لم يذكره المصنف فيما بعد إذ اللفظ العسبي يتوهم من أن كونه شرطا مجرد تسمية وتبنيها على إن للمعنى دخلا فيه كإشترائه الشارح بقوله لتوقف الحكم عليه في الجملة وإن كان مجازا لأن الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده إليه ولم يضاف بينهما بل أضيف إلى آخر الشرطين فكان من

ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عمران بن أبي أنس عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بنا يومنا فسلم في ركعتين ثم انصرف فأدركه ذوالشمالين فقال يا رسول الله أتقصت الصلاة أم نسيت فقال لم يقص ولم أنس قال بلى والذي بعثت بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أ صدق ذو اليمين قالوا نعم يا رسول الله صلى للناس ركعتين أعم إن ذاليمين هو ذوالشمالين ونقبه خرباق وقد ورد ذكره بهذه الأسماء الثلاثة في آثار بعض مشيخة أصحابنا وأبو بن السنه وأسجه عمر بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن قيس بن مالك بن أبي قيس بن هارثة

وهو حقيقي كالثبوت لهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جعلى وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي أتز وجها طالق وقد مر ان
أثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم. أما شرط فى حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلى ان يضاق الحكم اليها فيضاق
اليه كما اذار جمع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجوعا مع شهود اليمين يضمن الثانى فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة

السلمى وقيل عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة 119 أو من أخيه يعنى أباه محمد قتل يوم بدر

شهيد اقبله اسامه الجشمى
هذا ما اعتمد عليه أصحابنا
الحنفيون وقد عرفت أنه
ورد فى الأحاديث الصحيحة
أنه انما سعى به لطول فى
يديه وقد سبقتهم الى ذلك
أبو بكر محمد بن شهاب
الزهري من كبار التابعين
وعلماء الامم وكفى به
شاهدا فى ذلك بجلالته قدره
وعلمه بالمغازى وكذا
الواقلى رحمه الله
جعلها واحدا والفهم
غيرهم قال النووي اختلف

فان كان سابقا كان فى معنى السبب وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو)
أى الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشئ فى الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا
كالشهود للنكاح أو يصح لا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
اما كلمة الشرط مثل ان تزوجت فان طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق
دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتز وجها طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأه فهى طالق
باعتبار أن ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالمشرط (قوله وقد مر) اشارة الى بيان أثر الشرط الجعلى
وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاق) أى اذا لم يعارض الشرط علة
صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا
وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلق فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته
الغير المدخولة بدخول الدار وآخر ون بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولم نصف مهر
المثل فان رجوع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للأزواج ما أداها الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم
شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجوع شهود دخول الدار وشهود
اليمين أى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه أو باعتبار

اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله وفيه نظر) لانا لا نسلم أن ما يكون مقارنا لشرط محض بل ما يتأخر عن
صورة العلة على ما صرح به أكمل الدين فى شرح البرزوى وغيره وسببى فى تقرير الشارع أيضا ولانا
لا نسلم ان المعبر معارضة العلة المطلقة بل التقيدة بكونها صالحة لاضافة الحكم اليها كما ستعرف (قوله
أو بحكم الشارع) قيل جعله قسيما لما يتوقف عليه الحكم فى الواقع يشعر بان حكم الشارع على خلاف
الواقع وفيه ما فيه فالاولى أن يقول يتوقف عليه الحكم توقفا عقليا أو بحكم الشرع (قوله كالطهارة
للصلاة) أراد به الوضوء والاطلاق الطهارة لا يسقط لان التيمم خلف النية والافلاصلاة أو بدلالة كلمة
الشرط الفرق بين الصريح والدلالة فى الشرط ان الصريح يتعلق بالحكم به فى المعين وغير المعين مثل
أن يقول ان تزوجت امرأة وان تزوجت هذه المرأة بعينها يصلح دلالة على الشرط كما اذا قال هذه
المرأة التي أتز وجها هكذا الان الوصف فى المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة فيلغى فى الاجنبية (قوله
بحيث لا يصح الحكم بدونه) أى من غير جعل المكلف فان أصل عدم صحة الحكم بدونه مشترك بين
الشرط الحقيقى والجعلى انما الفرق بان الحقيقى ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل أو بحسب الشرع
من غير جعل المكلف والجعلى ما لا يكون كذلك بل انما يتوقف عليه الحكم شرعا لجعل المكلف (قوله
امرأته الغير المدخولة بها) لا يخفى ان قيد عدم الدخول ليس فيه فائدة فان الحكم وهوانه اذا رجوع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا واذا رجوع شهود الشرط وشهود اليمين لا يضمن الا شهود اليمين لا يختلف
فيها وفى المدخول بها نعم الا لازم فى المطلقة الغير المدخولة نصف مهر المثل وفى المدخولة كله لكن
أصل الحكم واحد (قوله اما باعتبار الخ) الموجع الى هذا الاعتبار ما سبق فى مباحث السبب من ان

فى أنهم ما واحدا كما قاله
الزهري وتابعه الحنفية
أو غيره كما هو المختار عند
الاكثرين وقال ابن
عبد البر اتفقوا على أن
الزهري غلط فى هذه
القصة انتهى وقالوا ذو
اليدن متأخر روى عنه
أصاغر التابعين هذا
كلامهم وانما اعتمادهم
فيه على أن الراوى عنه
أبو هريرة وعمران بن
الخصيب وهما متأخرا
الاسلام وذو الشمالين
قتل بيد رقبيل اسلامهما
باعوام فانها اسلام سنة

ثمان وابو هريرة يقول فى روايته صلى ما وصلى لنا وبيننا نحن مع رسول الله فهذا يدل على حضوره الواقعة ومضى مسند عبد الله بن
احمد بن حنبل أن شعيب بن مطير قال لايه أليس أخبرنى أن ذا اليندين لقيت بذي جشب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
بهم احذى صلاتى العشى وهى العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الأول ان القصة
كانت فى ذي اليندين نسبت الى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة اليه فى شرح الآثار من غير رواية الزهري والثانى أن امم ذى

كشهود التخيير والاختيار) كذا شهد شاهدان بأن الزوج خبير امرأته وآخران بأن المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوفوق الطلاق ثم رجع الفريقان بضمن شهود الاختيار فشهود التخيير بسبب وشهود الاختيار علة (فان قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة أرطال فقضى القاضي بعنته ثم حله فاذا هو ثمانية بضمنان قيمته عند القضاء بالعنت ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العنت

العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح لضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح لضمان لانها أثبتت العنت بطريق التعدي (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بجل القيد وكذا حاقرا البئر) عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الخفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فإزالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان الثقل علة السقوط وهو أمر طبيعي

ان العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية أو باعتبار أنه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكامل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهه لا اضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بانها وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على أن شهود الدخول أبر وشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما عزم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فاذا قال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثلا لا يس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره نحر الاسلام وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله وأبي اليسر فهو أنهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الطامع الصغير ثم ورد مثلا ابو حنيفة معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم لا يوجب في معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعنده حر ثم قال وان حل أحد قيدا العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي

التعليق ليس بعلة لكن لا يخفوا الا في الوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤول ولان يقال العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السبب (قوله قلنا هذا مبني الخ) قيل حاصل انتقاض القاعدة المذكورة بعلة أخرى وليس الامر كما زعم بل تلك القاعدة مطردة أيضا لان التزوج ليس علة يصلح أن يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر الثابت صريحا أو بتعيين الشارع شرط صحتة ما يصلح أن يكون علة لوجوب المهر عما استيفاء منافع البضع لان المهر عوض لا محالة ولا يكون الا عن عين أو منفعة لانه لم يجز في الشرع المعارضة لابن عيينة أو عين ومنفعة فبعد استيفاء المنفعة يكون ديننا عليه فشهود الدخول شهود شرط تزوم المهر و يصلح أن يضاف الحكم الى ذلك الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على أنه شرط لا يصلح أن يضاف الحكم اليها فاعتبر الشرط في اضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول بهذه المسئلة أيضا من فروع تلك القاعدة لانها تختلف عنها العلة (قوله بخلاف ما نحن فيه) فان شهود الشرط لم يبر وشهود التعليق عن الضمان (قوله في الجامع الصغير) وقع في الكشف بدل الجامع الصغير الجامع الكبير وذكر في الطريقة بقية البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان حينئذ ان العلة وان خلفت عن صفه التعدي بناء على شهود اليمين ما يقول على شهادتهم فلا تصلح لا يجاب الضمان لانها صالحة لقطع الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب

الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف أحد اسم ذي اليمين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمرو بن عبد عمرو والخ وجعله الواقدي اسم ذال شماليين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الر كعتين فقام عبد عمرو ابن نضلة رجل من خزاعة خليف لبني زهرة فقال أقصرت الصلاة أم نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أصدق ذوا الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بذى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضله وقد جعلوه اسم ذي الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعد التبا والالتى أن صاحب القصة ليس الا ذوالشمالين والثالث يجوز أن يكون أبو هريرة من سلافي روايته سمع القصة ممن حضرها وأسند الى نفسه فجاز في النسبة كقولوا

تعالى فريقا كذبتهم وفريقا تقتلون ووربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة (قوله صلى احدى العشاءين غلط) بل الصواب احدى
 صلواتي العشي يعني الظهر والعصر فان الواجب في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن سيرين في زوايته عن أبي هريرة وفي
 ما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي عن عمران صلى العصر مسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن أبي هريرة وفي رواية لاطحواي عن ابن
 سيرين احدى صلواتي العشي الظهر أو العصر أو كبرطني أنه قد ذكر الظهر (قوله ١٣١ قيام ذواليدنين) قال الطيبي اسمه عمير بن

عبد عمرو يكنى أبا محمد
 وماني التلويع هو عمرو
 ابن عبد ود وأنه سمي
 بذلك لأنه كان يعمل بكتنا
 يديه مردود أما الأول
 فلا ليس في الصحابة من
 اسمه عمرو بن عبد ود
 ولم يذكر أحد من صحف
 في طبقات الصحابة
 سماه عمرو بن عبد ود
 عبد ود بل هو الذي قتله
 علي بن أبي طالب رضي الله
 عنه يوم الخندق مشركا
 ولعل من ذكر اشتبه
 عليه عمرو بن عبد عمرو
 هذا غير أنه مسبق
 بذلك الغلط وأما الثاني
 فكونه مخالفا لماني
 الاحاديث الصحيحة ثم
 انه زهل عن مقصوده
 وأبطل تعصبه على
 الحنفية بيانه فان فيه
 رائحة جعل ذي اليمين
 ذال الشمالين (قوله
 أقصرت الصلاة) ضبطه
 الثوري بفتح لغاف وضم
 لصاد وجعله أكثر أراج
 وأقرب الروايات الى ما
 ذكره المصنف لفظ مسلم
 في صححه صلى لنا رسول الله
 صلى الله عليه وسلم صلاة

بعق عبده فل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية أرطال فعند أبي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان
 قضاء القاضى نافذ ظاهر او باطنا لا يتناهى على دليل شرعى واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان
 بانبات التذمرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبدا أو أرقارا
 فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا مكان الوقوف على حقيقة الرق والسكر وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة
 معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا او باطنا تحقق
 العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحه للاضافة اليها لانه تصرف من المالك
 في ملكه من غير تعد ولا جناح كما اذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
 القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما يفسد القضاء
 ظاهرا لا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا أن العدة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في
 وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد انقضاء وبعق محل المولى قيده فلا تضمن الشهود
 وما ذكرنا من أن العلة هي عين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذکور في أصول فخر الاسلام وغيره وهو
 الموافق لما تقرره عددهم من أن عمل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى
 شراء الدار وأقام البينة وقضى القاضى كانت علة المالك هي الشراء دون القضاء فاذهب اليه المصنف
 من أن العلة هي قضاء القاضى بوقوع العتق محل نظر والعجب أنه صرح في مسألة جوع الفرقين
 اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحه لاضافة الضمان اليها لانها
 انبثت العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالجوع فلم كانت العلة في مسألة حل القيد هي قضاء
 القاضى دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لم
 بقضاء القاضى المبني على الشهادة الباطلة وهو كما يؤدي الى ملال المال في صورته جوع لفرقتين
 شهود التعليق علة متعديه صالحه لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعنى وقوع المعاق
 عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحه لاضافة الضمان اليها لخلو ما عن معنى التعدى فيضاف الى
 الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساع لاضافة الى الحل
 لتحقيق العتق قبله ظاهرا او باطنا مع أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما ان وزن
 القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقرا يعترف
 به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعاق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتحبير فكأنوا شهدوا العلة

القفص على قول أبي حنيفة وأبي يوسف بخلاف حذر البصر فان العلة هناك طبع لا اختيار فيه (قوله
 فحل المولى) ليس ذكر المولى للاحتراز اذ لو حله غيره أيضا كانت المسئلة بجها بل لان الغالب هو
 الذي يحل قيد عبده اظهار الصدق نفسه (قوله بخلاف ما اذا بان الشهود الخ) جواب سؤال مقدر
 وهو ان قضاء القاضى انما ينفذ عند أبي حنيفة اذ لم يقين بطلانه وبعد التبين لا ينفذ كالوظهر ان
 اليهود عبيدا وكفار وههنا يفتننا بطلان الحجة حين كان وزن القيد أقل من عشرة أرطال فاذا انتقض

(١٦ - تلويح ثالث) العصر قسم في ركعتين بتمام ذواليدنين فقال أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نبيت فقال رسول الله صلى
 ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أصدق ذواليدنين فقالوا نعم يا رسول الله فاتم ماني
 الصلاة معنى قوله كل ذلك لم يكن أى في ظني فلا يلزم الكذب (قوله ومن ذهب الخ) وهو مسذهب أبي حنيفة وأصحابه رجهم الله قال في
 التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد أكل الصلاة في حكم الماسي وكلام الناصبي لا يبطل الصلاة

والمشى مباح فلا يصح أن يضاف الحكم فيضاً إلى الشرط (لأن صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما إذا حفر في غيره ملكه) بخلاف ما إذا وقع نفسه وأما وضع الحجر وشرع الخناجر والحائط المائل بعد الأَشهاد فنقسم الأسباب وأما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب إليه كما إذا حفر قيد عبد الغير فأبق العبد لا يضمن عندنا فإن الحل لما سبق الأباقي الذي هو علة التلف صار كالسبب فإنه يتقدم على

لحمه درجه الله تعالى

لائباتهم العتق في الحقيقة فإن قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف إلى العلة أو الشرط بل ثبت العتق بلاشئ أوجب بان العتق حكم يؤدي إلى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلاشئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الإضافة (قوله والمشى مباح) يعني أن المشى وإن كان سبباً وهو يشارك العلة في الإفضاء إلى الحكم والاتصال به فعند تعذر الإضافة إلى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم إليه دون الشرط إلا أن الضمان ضمان عدو فلا بد فيما يضاف إليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب أعني المشى لأنه مباح محض وهذا مشعر بأنه لو كان المشى أيضاً متعدياً كما إذا كان الحفر في ملك الغير فسقط المشى بغير إذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية المطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده أن المشى مباح في نفسه وإن حرم بالغير في بعض الصور كما إذا كان في ملك الغير لا نقول الحفر أيضاً كذلك والظاهر أن تقييد المشى بالإباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا ضمان على الحافر عند تعدي المشى (قوله بخلاف ما إذا وقع نفسه) في بشر العدو وإن فاه لا ضمان على الحفر لأن الإيقاع علة متعديه صالحه للإضافة ولا يضاف إلى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعني أن هذه الأوصاف مفضية إلى التلف فتكون أسباباً بالحكم لعلة بخلاف الحفر فإنه إزالة للمانع أعني أمساك الأرض فيكون شرطاً وههنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية إلا الإفضاء إلى الحكم والتأدي إليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وخل القيد وفتح الباب وبحوث ذلك وجوابه المنع (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل إلى الشرط فخرج الشرط المحض مثل أن دخلت الدار فانت طالق إذا تعلقت وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما إذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبعي كما إذا شق زق الغير فسال المانع قتل وخرج ما إذا كان فعل المختار منسوباً إلى الشرط كما إذا فتح الباب على وجه نقر الطائر فخرج فإنه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله تعالى في صورة فتح باب القفص فليس مبيهاً على أن طيران الطائر منسوب إلى الفتح بل على أن فعل الطائر هو الذي يباحق بالأفعال الغير الاختيارية كسيلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فإن الحل) بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقديره أن الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لأنه لا طريق إلى الحكم ومفوض إليه بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدماً لا محالة وإنما قال صورة العلة لأن الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعليق يمنع العلية إلى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى

والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاستدلان تحريم الكلام في الصلاة كان بركة وحديث هذا الأهم كان بالمدينة لا زراوية أبو هريرة وهو متأخر الإسلام وقد رواه عمران ابن حصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة فانت وكلاهما ممنوع بل الثابت أن تحريم الكلام في الصلاة إنما كان بالمدينة وقد علمت أنه لا دليل على كون ذي اليمين غير ذي الشمالين وما في مسند عبد الله لم يثبت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام في الصلاة لا يتوقف على كونهما واحداً بل جواز وروده في المدينة بعد هذه الطائفة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الإمام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية بن الحكم إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس

القضاء في صورة ظهور الشهود عبيداً أو كفاراً ينبغي أن ينتقض فيما نحن فيه أيضاً ابتداء كل منهما على دليل شرعي واجب العمل فأجاب ببيان العرق (قوله في نمر العدوان) وهو البئر الذي حفره أحد في ملك الغير لاني ملك نفسه (قوله وجوابه المنع) أي منع كون الحفر مفضياً إلى الحكم بل المقضى إليه هو المشى فيكون هو السبب (قوله لا تعليل لعدم الضمان) أي ليس بتعليل له ابتداءً وإن كان

أما هي التسخير والتكبير وتلاوة القرآن وزاد في رواية وإذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك وأخرج عن سهل بن سعد بن أبي وقاص قال قال عليه السلام من نابه شيء من صلواته فليقل سبحان الله أعني التصفح للنساء والتسبح للرجال وأثم عمر رضي الله عنه صلواته أربع ركعات بالاستئذان فيحضر من الصحابة ولم ينكر وأعليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذي اليمين ورؤيته فعمله فكان ذلك يعلمهم بالصحيح واجمع الأمة على أن الإمام إذا سهرى لم يكن لمن خلفه أن يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فإن قال قائل نعم

وإذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له أي الحافر (لأنه يدعى صلاحية العلة للأضافة وقطع الأضافة عن الشرط فهو متمسك بالأصل بخلاف الحارح إذا ادعى الموت بسبب آخولانه صاحب علة وأما شرط اسمها كما إذا علق الطلاق بشرطين فأرطهما وجود شرط اسمها حكما حتى إذا وجد الأول في الملك لا انشائي لا تطلق وبالعكس تطلق خلافه فان فرجه الله صورته أن يقول لأمر أنه ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابتها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء

الشرط وهما كذلك لان فعل البهيمه لا يصلح علة للضمان قلنا لان سلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمه قلنا وكذلك الى الفعل الطيبعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزنق قوله وإذا قال الولي فان عور رض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر أجنب بان التمسك بالظاهر ان يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البيهنة على أنه وقع في البئر تغيرت عمدته (قوله وأما شرط اسمها حكما) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود بشرط اسمها التوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهو في نكاحه طلق اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط المالك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بذليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين

الامر من مستقلا في الاستدلال (قوله قلنا لان سلم انه لا يصلح علة للضمان) قيل هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه كوطئه المضاف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وأيضا حاصل قوله في السؤال فعل البهيمه لا يصلح علة للضمان في الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله لان فعل البهيمه الخ تسنده فيكون الكلام كلاما على السند الحق في الجواب ان هذا الشرط في معنى السبب وما ذكره بقوله لكن قد سبق انما هو في الشرط الذي في معنى العلة على أن الشرط الذي في معنى العلة انما يضاف اليه الحكم اذ لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه اذا كان هو صالحا لاضافة الحكم اليه وأما اذ لم يكن صالحا فنأين يلزم اضافة الحكم اليه الأري أن قضاء القاضي في مسألة حل العبد ورجوع الفريقتين علة للحكم الذي هو العتق وحيث لا يصحح لاضافة الحكم اليه لم يضاف اليه فظننا بالشرط الذي في معنى العلة أو في معنى السبب (قوله وقد يقال الخ) لوجه لهذا القيل لان الحكم المجعوث عنه ههنا هو أن الضمان هل يجب على المتخ أو آخره در الا في أن التلف هل وقع بفعل البهيمه أم لا وانت خير بان مراد القائل أن علة الضمان التلف فاذا صح اضافته الى فعل البهيمه المعارض لم يضاف الضمان الى الشرط فعلى هذا يتم التقريب فتأمل (قوله فينبغي أن لا يضمن الخ) قيل كلام الخصم مبني على أن الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه لقوله فينبغي أن لا يضمن وقد عرفت اندفاعه مما مر (قوله بحسب الوجود بشرط اسمها) قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لا نانسلم ان الاول شرط اسمها ومن سماه شرط بل ان شرط اسمها وحكما هو المجموع ورد بان الفقهاء اتفقوا على تسميته شرطا فانهم قالوا ان للصلاة شرطا كالطهارة عن الحدث والخبث والنية

رسول الله صلى الله عليه وسلم انوا اباكم كناندي بنوع عبد المطلب فاتم اليوم بنوع عبد الله ونحن بنوع عبد الله والى طارس أنه قال قدم علينا معاذين جبل فلم ياخذنم الخضر وات شيبا والى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن عروان خطبته بالبصرة رزال لم ير رسول الله وولد طاروس بعدد زمان من معاذ والحسن اتفاقا قدم لبصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال لقومنا وأهل بلدنا فكذلك مراد أبي هريرة أنه صلى بالمسلمين وكلامه واسع جدا قد احسن في الاستدلال والجواب على انغاية وان ثبت كل ذلك بالاسانيد المتصلة وتكمم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سبحانه وحاصله ان التكلم في الصلاة كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول

زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث ذى اليمين مشمول بالنسخ لمقارنته امورا ثبت نسخها بالاتفاق وان قول أبي هريرة مشمول على المجاز في النسبة (قوله فقلنا لا نعم الخ) يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل باخبار أبي بكر وعمر ولا يخبر ذى اليمين فلا تتمض القصة بجه لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح التعرض لهذا القدر في دلالتها على المدعى الا انه تركه لان اشافى مع محمد فرجه الله في هذا الباب وبل جهده في بيان عدم منسوخية الطهارة ونسخ حرمة التكلم في الصلاة وهو ليس بما نحن فيه في هذا الباب لكونه مذهبنا لا ما نحن فيه وهو معه على ان تاخر اسلامهما لا يدل على كون حديثهما بايعها غيره مطلقا لجواز ورد بحريم الكلام بعد هذه الجوانب ودعوى ان نسخها كان بمكة قول الاول بل

وأما العلامة فتقدّر في نظيرها إلا حصان الرجم لأن الشرط ما يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجب جودها وهو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا عملية الزنا لا تتوقف على احصان بل يحدث متأخرا أقول ماذا كروا) وهو أن الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة إلى أن يوجب (هو تفسير الشرط التعليقي للشرط الحقيقي كاشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها ١٣٥ فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما

الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط وهذا الأشكال اختلج في خاطرهم والجواب عنه أن الشرط أما تعليقي وأما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحرف البئر وقطع جبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فأما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لأن الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم إليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة وإذا لم يكن الحكم مضافا إليه لا يكون في حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع نساء مع أنه لا يثبت العلة

هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الاعند الشرط الثاني لأنه حال نزول الجزاء المقتصر على الملك وهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رجه الله أن الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك فكذا في الآخر (قوله وأما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رجه الله ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشئ في بيان الشرط والسبب والعلة والمشهور أنها ما يكون عاما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود الأهم مشاؤا فيه بالاحصان مع أن رجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الإطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فإن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشاف وهو حاصل الأشكال الذي ذكره المصنف رجه الله وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليقي وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشئ عقلا أو شرعا فقد تقدم على صورة العلة كشرط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحرف المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الجبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام أن الاحصان شرط إلا أنه يسمى علامة لمشاهايته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رجه الله محل نظر أما أول فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وإنما المتأخر ظهوره والعلم به كافي لتعليق عتق العبد يكون قبله عشرة أرطال وأما تأخيره فلا ينافي ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود

وستر العورة ونحوها ومحمد رجه الله لقب بابا بباب شروط الصلاة (قوله فيبقى ببقائها) قيل عليه كل حال في محل لا يجب أن يبقى ببقائه فلا وجه لهذا التفريع على أنه يناقض قوله سابقا لو دخلت الدارين في غير ملكه الخلل اليمين لعدم بقاء اليمين ببقاء الذمة فالأولى أن يقول يبقى ببقائه ما ينحل قوله معنى العلامة وهو عدم الاتصال بالحكم (قوله إلا أنهم مثله في الخ) لا يخفى أنه اعراض على المصنف وقد يمكن كلف في الجواب بان الشرطية نام تكن قوية لعدم قوة الحكم وهو الرجم عليه والابقار به وجب تقدم علم ضعف توقيفه عليه فلاجل ذلك لا يعتبر وسمى علامة وهذا التوضيح يندفع قوله وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فإن الشرطية المتعمدة تنافي التقدم على ما بين (قوله قد يكون متقدما) قد يتكلم في الجواب عنه بان المراد بالشرط المحكوم عليه بوجوب التأخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كونه شرطا تعليقا ولا نسلم أن كون القيد عشرة أرطال معتبر فيه كونه شرطا تعليقا كان قبل صورة العلة وهي التعليق إذ قبله لم يكن شرطا أو تعليقا (قوله يكون فيسده عشرة أرطال) يعني فيما إذا كان كذلك في نفس الأمر (قوله كالطهارة للصلاة) قيل لا نسلم أن الطهارة التي هي شرط الصلاة متقدمة على علمتها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط صحة الصلاة وهي الطهارة المتصلة بها المتأخرة عن وجوبها السابق بدخول الوقت فهي متأخرة عن العلة ولاجل ذلك لا يسمى علامة وعلى تقدير جواز تقدمها

الدليل قام على خلافه كما عرفت هذا (قوله أولى من تكذيب الخ) قيل عليه استكذيب بمعنى النسبة إلى تعمد استكذب ليس بلازم من الرد لجواز أن يكون سهو أو نسيان أو معنى أعم منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الخلل أولى منه لأن المراد عنه ثقة أوجب عنه بانها متعارضة في أصل الخبر فهو لا يورد بان ثبوت الخبر إنما يكون برأوى ودروى عنه فإذا تناقضا متعارضا لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى مع وجوده فإنا الأصل إما أن ينكر رواية القرع عنه أو أصل الحديث فعلى الأول يجوز ثبوت الحديث بطريق آخر وعلى

وهو الزنا بمه هذه الشهادة ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة قلت (ثم كان الاحصان علامة لا شرطاً) أي على تقدير كونه علامة لا شرط في معنى العلة (ثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضاً بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم الاحصان زنى ومولاه كافرانه أعتقه) أي لما ذكرنا ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان زنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضاً اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه أعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر تقبل ١٢٦ فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر

(قلنا بشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانما لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبت ما لان الاحصان ليس الاعلامه لكن يتضمن ضرراً بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضرراً بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضرراً بالمسلم وهو العبد الذي أتتوا حرته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أي لا تصلح شهادة الكافر الاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره (وعلى هذا) أي بناء على ان العلامة

الخير في ما سبق وأما ما لا يثبت في معنى العلة فالتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البحر بعد حقاؤه فان نقله الذي هو العلة قد وصل بعد الشرط أعني ازالة الامسالك عن الارض (قوله) ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة) لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محل النظر الا أنه لا يخفى في انه ليس شرط في معنى العلة اذا الشرط بما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة سالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال جديدة بعضها مندوب اليه وبعضها ما موربه فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضه (قوله) فان قيل مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الامرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا زنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتان قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وأكبر الكتب أنه يثبت العتق تضرراً على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتق على زنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالخاسر ان شهادتهم تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرراً الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله) وههنا لا تثبت أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون انبائه اثبات العقوبة (قوله) وهو يصلح الضمير للشهادة وتذكره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله) وهو ما ذكر (أي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع

على الوقت لا يجب تقدمه كلاحصان والحاصل ان ما رجب تأخره شرط في العلة وما يجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتأخره فليس شرط في معنى العلة وليس بعلامة (قوله) وأما ما لا يخفى عليه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل ثقل مؤثر في السقوط ونقل من ولد بعد ازالة الامسالك عن الارض انما صار علة لا لأنه ثقل لا لأنه علة فالامسالك عن الارض انما أزيل بعد العلة التي هي الثقل لان الثقل فيما كان من أجزاء الارض قد كان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم سقوطه بعلته لا مطلق الثقل فالأجزاء المادية الثقيلة ليدنه الطالبه لادركه كانت موجودة قبل ذلك ونقله الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الأجزاء المقصودة قبيل ولاداة فنقله كان موجوداً قبل حرق الشر (قوله) ولقائل ان يقول (الخ) أوجب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة لا يوجب الزنا الا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزاء الاخير للعلة والاحصان وان كان عبارة من خصال جديدة لكنه نعمه بوجوب مزيد الشكر فيعظ جناية كفران النعمة وبهذا الاعتبار يصير شرط في معنى العلة (قوله) في الاسرار (أي في حدوده والاقاذا كرفي شهادته يوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح (قوله) وتذكره باعتبار (الخ) هذا على ما في بعض النسخ

ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به لعله (قالا ان الشهادة القابلة عن الولادة تقبل من غير فراش) أي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لانهم يوجد هنا) أي في شهادة القابلة (الاتعجب الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد (فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انقصه علامه للعاقب السابق

الثاني الراوي حافظ مثبت ما دون فيثبت بزنايته الحديث وان انكره المر وي عنه فانه باق وما يدريه انه لم ينس وما سئى ولا يخفى ما فيه اهل من المصنف لم يفصل في البيان وأغلق المراد فان الإنكار في حان انكاره مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أوما وبيت

وعند أبي حنيفة رحمه الله لا تقبل لأنه إذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافاً إلى الولادة فشرط لإثباتها كمال الحجج بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة) وهو إما الفراش وإما الحمل الظاهر وإما إقرار الزوج بالحبل (وإذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه) أي في حق الطلاق (عند مالك لأنه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعاً لها لا عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الولادة شرط للطلاق فيتمتع بها الوجود فيشترط لإثباته) أي لإثبات الشرط (ما يشترط لإثبات حكمه) وهو الطلاق (كافي الغلة) فإنه يشترط لإثبات العلة ما يشترط لإثبات حكمها (على أن هذه الحجج ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة

ضرورية لا تقبل إلا فيما لا يطالع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق مما يطالع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كافي شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمه تبعاً على أنها بكر في حق الرد) فإن شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وإن كانت مقبولة في حق البكارة والثبابة فكذلك هنا بل (بجانب البائع وقال الشافعي رحمه الله الأصل في المسلم العفة والتدق كبيرة ثم العجز عن إقامة البيعة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي بتبين بالعجز عن إقامة البيعة أن التدق حين وجد كان كبيرة (لأنه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجنابة فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه) أي على العجز عن إقامة البيعة فجرد

إنكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام أن امتناع قبول شهادة النساء الخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الأصل لأنه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلماً فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فإن الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله) لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لأن الولادة في وقتها ثبتت بعلمه بل بمنزلة العلة المذمومة للنسب ضرورة أن لا نعلم ثبوت النسب إلا بما يشترط لإثباتها كمال الحجج رجليه وأمر أن بخلاف ما إذا وجد الفراش القائم أو الحمل الظاهر أو إقرار الزوج بالحمل فإن ذلك دليل ظاهر يستند إليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معروفة (قوله وإذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما إذا لم يكن الحمل ظاهر أو الزوج مقراً به أو وجد أحدهما فعند أبي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد إقرارها بالولادة كافي لتعليق الطلاق بالحيمض ووجه إيراد هذه المسئلة هنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وإن جعلت شرطاً لتعليقها فيعتبر برعدها جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت لولادة في حق نفسها إلا في حق وقوع الطلاق فإنه لا امتناع في ثبوت ثبابة الأمة في نفسها إلا في حق استحقاق الرجم على البائع فيما إذا اشترى أمه على أنها بكر فادعى المشتري أنها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك أن للولادة أصلاً ووصفاً وهو كونها شرطاً والثابت بشهادة الواحدة هو الأول دون الثاني وإما ثبوت النسب فإما يكون بالفراش القائم بالولادة يظهر أن النسب كان ثابتاً بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقبل أن الجلد وردت الشهادة قدره على الرمي والعجز عن إقامة البيعة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فإذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذلك في حق الجلد فينبغي أن يقدم الجلد على العجز لاسيما أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فإن قيل إن قوله تعالى ثم لربنا نوبأر بعهداً عطف على رمون فيكون شرطاً مثله كما إذا قيل إن دخلت الدار ثم كتبت زيداً فانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطاً لطلاق والعتق جميعاً مثل الدخول في الدار ولو جعل مجرد الدخول شرطاً في العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف

وفي بعضها وهي تصاح فلا حاجة إلى التأويل (قوله أن يقدم الجلد على العجز) يعني كأن تقدم الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز وقضى القاضى بشهادته بين أنه قضى بشهادة من لا شهادته له فينتقض قضاؤه كالأوقضى بشهادة رجل ثم تبين أنه عبد أو كافر (قوله فإن قيل) أي على دليل الشافعي رحمه الله (قوله لزم الغاء الشرط الثاني) فجعل مجرد الرمي شرطاً لعدم قبول الشهادة كما قاله الشافعي الغاء الشرط الثاني وهو عدم ثبوت أربعه شهداء (قوله قلنا لو سلم الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الفساد

القتل يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وإن لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل إنما يسقط إذا تحقق العجز عن إقامة البيعة فاقم عليه الجلد (بخلاف الجلد إذ هو فعل حسي) أي لا يمكن إقامة الجلد سابقاً عن العجز عن إقامة البيعة فإنه فعل حسي لا مرد له فإن أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون غير حرق أما عدم قبول الشهادة فإنه حكم شرعي يمكن سبقه فإن تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان ثابتاً حين القذف وإن لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبولاً للشهادة وكان صادقاً في ذلك القذف

هذا ما جزمه على أن هذا الحديث يسقط للجم كذباً وهو لا على التعيين وذلك فادح في قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب إلى قبوله

(قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة لله تعالى (وهو أي القذف) لا يحل إلا أن يوجب الشهادة
فإذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطاً أي رد القاضي شهادة الرائي (والعقبة أصل لكن لا تصلح
لإثبات رد الشهادة) لما ان عرف ان الأصل لا يصلح حجة للإثبات بل للدفع فقط (ثم ان أتى بالبينة) على الزمان غير تقادم العهد (بعد
ما جلد يبطل رد شهادته ويحذف الزاني ١٢٨ وان تقادم لعهد) أي ان أتى بالبينة على الزمان بعد ما جلد الرائي لكن بعد تقادم

العهد (يبطل الرد) أي
رد شهادة الرائي (ولا يثبت
الحد) أي حد زنا على
المقذوف لان تقادم العهد
صار شبهة في ذم الحد
واقا جوز ذلك أبو المظفر
السمعاني وتابعه ابن
السبكي بل نقل الشيخ
سراج الدين الهندي
وقوام الدين السكاكي
الاجماع على عدم اعتباره
الا انه خلاف ما حكاه
القاضي أبو زيد اللبوسى
وشمس الأئمة السرخسى
وفخر الاسلام لكن لا
يبطل بذلك عدائهم الا ان
الثابت لا يزول بالشك
والثاني انكار متوقف
بأن شك في روايته بأن قال
لاذ كراني رويت هذا
الحديث أو لا عرفه
فذهب مالك والشافعي
وأحمد في اصح الروايتين
عنه أنه حجة وعليه الاكثر
من المحدثين استدلالاً
بقصة سهيل بن أبي صالح
فانه روى عبد العزيز
ابن محمد الدراوردي عن
ربيعه بن أبي عبد الرحمن
عن سهيل بن أبي صالح

على فاجلدوا الاعلى مجموع الجملة الاسمية فانما جلدنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لا يحل
له من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لاعلامه وهو ان القذف في نفسه
كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بعمد بل يتوقف عليه فيكون شرطاً (قوله قلنا)
يعنى لان سلم أن القذف في نفسه كبيرة موجهة لرد الشهادة بل هو تردد بين أن يكون جنابة فيكون فسقاً
و بين أن يكون حسبة لله تعالى متعاليها فحاشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه
مقبولة اصلاً فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنابة مخضفة كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد
الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة لله تعالى الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صدقاً الا ان
توجد الشهادة في البلد فإذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية
والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن أبي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقصورة على
الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينه عاقلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو
امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسوق ورد الشهادة مقصورة على حال العجز كان العجز شرطاً
للاعلامه فان قيل لو كان القذف تردداً بين الحسبة والجنابة فكما تعتبر جهة الجنابة رماية لجناب
المقذوف باقامة المدعى القاذف ينبغي أن تعتبر جهة الحسبة رماية لجناب القاذف قلنا قد اعترض ذلك
في انه ان أتى بالبينة على زمان المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة
القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقيم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد

فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لارتكابه تلك الكبيرة فيجلد قبل
ظهور العجز كاردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فلم يبلغ في حق رد الشهادة فالجواب
الحق ان العجز عن اقامة البينة علم ان ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند وروده فكان مردود
الشهادة قبل ظهور العجز وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسبي فلا يمكن جعله متقدماً على العجز ولا يمكن
أن يقام قبل العجز فانه قد يكون بغير حق (قوله لم تكن الشهادة مقبولة أصلاً) أي لم تكن الشهادة على فعل
الزاني مقبولة أصلاً لم تكن مسهوعه أو لانه الشناعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء ثم ظاهر قول
المصنف فان الشهادة علة مقبولة عليه حسبة يشعر بان مراده لو كان كبيرة لم تقبل الشهادة عليه
حسبة وقول الشارح صريح في انه لو كان كبيرة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلاً سوى كانت حسبة
أولاً ولذا حمل بعض كلام الشارح على الرجوع معنى وقال المصنف (فان الشهادة مقبولة عليه حسبه)
وناقش فيه بان قبول الشهادة عليه حسبه أدل على كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول
الشهادة عليه مطابقاً لهذا واعتراض على دليلنا على ما قرره المصنف بان القذف لما لم يكن حراماً في نفسه
ويبعد ان الشهود الى مدة التمكن فيهما هي مدة احضارهم يبطل رد شهادتهم والحاصل انه اذا كان
كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا أتى بالشهود وبعد الجلد وان لم يكن كبيرة بل كانت دائرة بين أن يكون
وان لا يكون فلم يجز وأجيب بان كونه كبيرة موجهة للحد ورد الشهادة مشروطة بان لا يوجد الشهود

عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهدتين قال
فلم يمت سهيلاً وسألته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة أخبرني به عندنا قال فان كان ربيعة أخبرك عني فحدث به عن
ربيعه عني وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني عن أبي هريرة وهو رديان ليس فيه ما يدل على وجوب
العمل به ولا جواز وهو المطالب بغيره انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عني ولئن سلم فرائي سهل لا يكون

(باب المحكوم به * وهو فسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر اولي ركن كالزنا فانه حرام وهو سبب لجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو المالك كالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف فسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل ونحوه وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك

شرعي آخر اولي ركن
فصل اربعة انواع الاول
ما ليس له الا وجود حسي
وهو متعلق لحكم شرعي
وسبب لحكم شرعي آخر
كالزنا فانه حرام وسبب لحكم
شرعي وهو وجوب الحد
والثاني ما ليس له الا وجود
حسي وهو متعلق لحكم
شرعي لكنه ليس سببا
لحكم شرعي كالاكل اما
كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل تارة واجب
واخرى حرام والثالث ماله
وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم
شرعي كالبيع فانه مباح
وسبب للملك والرابع ماله
وجود شرعي ومتعلق
لحكم شرعي وليس سببا
لحكم شرعي كالصلاة
(والوجود الشرعي بحسب
اركان وشرايط اعتبارها
الشرع فان وجدت فان
حصل معها الاوصاف
المعتبرة شرعا الغير الذاتية
يسمى صحيحا والافساد
اي ان لم يحصل معها
الاوصاف المذكورة
يسمى فاسدا وان لم

واختلفوا في حد التقدم فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى راي القاضى في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لا يتعاقب عما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعبر عنه بمدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما أن يكون له وجود شرعي أو لا وكل من القسمين اما أن يكون سببا لحكم شرعي أو لا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر الشارع اركانها وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص هو جدو وجود تلك الاركان والشرايط ويتحقق بانتفاؤها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لو جوب الحد أو تزله كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطالان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق ون وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب ريقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شيء من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين وملاقح الانتقاء الركن وكان كساح بلاشهود لا تنفاه الشرط وكثيرا ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا ببيع أم الولد والمدير والمكاتب فاسدا أي باطل وأطلقوا على البيع بالمتعة والام تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى هما اللفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به ما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله ما يتعلق

وحيث تحقق الشرط جلد وردت الشهادة ثم اذا وجدت الشهود بطل الشرط فحقق ان الفسق كانت حسبة ولم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيئا فحق رد الشهادة في أصل العدم (قوله ولا مشاحة في الاصطلاح) قيل هذا غايته اذا جعل للباطل حكما وللصالح الحكم (قوله المراد بحق الله تعالى الخ) ان الحق مطلقا هو الثابت الموجود ومنه السهر حق وانقصر حق أي موجود تأثيره ثم المشهور من الائمة ان حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد ككرمه الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقابل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى من ان ينتفع بشيء فلا يكون له حق بهذا الوجه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة ككرمه مال الغير ولذا يباح بابا حرمه المالك ولا يباح الزنا بابا حرمه المرأة ولا بابا حرمه الزوج الاماروى عن عطاء بن ابي رباح انه قال يباح رطبة الامة باذن سيدها واعترض على الثاني بان حرمه مال الغير ايضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس فاجيب بان تلك الحرمة لم يشرع لصيانة اموال الناس

(١٧ تلويح ثالث) توجد أي الاركان والشرايط (يسمى باطلا والافساد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول) أي ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به ما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه والاول غالب أو ما اجتماعيه والثاني غالب

حجة على غيره ولو سلم فعلي الخالزم به لا على جميع الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به ورد هيب الامام ابو الحسن الكرخي
Eğitim Amaçlı çoğaltılmıştır

أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به وزواؤه وأند فالإيمان صلها التصديق والقرار ملحق به حتى أن من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمناً عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علماءنا أما عند البعض فالإيمان هو التصديق والقرار لاجراء الأحكام الدنيوية وهو أصل في حقها (أي الأقرار أصل في حق الأحكام الدنيوية) وإنما حتى صح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح

وأبو زيد النبوي وشمس الأئمة السرخسي وغير الإسلام وعامة أصحابنا إلى أنه ليست بحجة كالنوع الأول وهو رواية عن أحمد واستدلوا عليه بقصة عمار وغيره ونسب القول الأول إلى محمد والثاني إلى أبي يوسف تخريجاً عن اختلافهما في قاض تقوم البيضة بحكمه ولا يذکر ردّها أبو يوسف وقبلها محمد فتلخص من هذا البيان أن كلام المصنف في إنكار الراوي إنكار متوقف بدليل نصيب الخلاف بين الأمامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذی الیسنین وإن أوهم قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت أن معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظني وبدليل الاتفاق في الصورة الأولى على عدم الاحتجاج به وضيف في الكشف الكبير وغيره إباحيقه إلى أبي يوسف وقال بن الهمام

به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والاقبال اعتبار الخليق الكل سواء في الاضافة إلى الله تعالى ولله مافی السموات ومافی الارض و باعتبار التضمر زواؤه الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا أنه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الأشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالإيمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائره بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المونة كصدقة الفطر ومونة فيها معنى العبادات كالعشر ومونة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزواؤه بمعنى ان في جملة الفروع اصله وملحقه به وزواؤه لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لا يتناها على الايمان واحتياجها إليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب إليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزواؤه لا يتناها في كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزواؤه فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع و وحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحججه به بالضرورة على ما ومعنى الايمان في اللغة الا انه قيد بأشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وإنما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وراست كوى دشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به في تفسيرهم ولهذا فسره السلف بالاقتداء والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستغفون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار بالاسان لسكوته ترجمة عماني الصغير

أجمع ألا ترى ان الكفار يملكون أو والنابا الاستيلاء ونحن غلمان أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباع بالرضا منهم واعترض على الاول أيضاً بان الصلاة والصوم وال الحج حقوق لله تعالى وليست منقحها عامة وأجيب بان نحو الصلاة والصوم وسائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب ودفع الكفران وذا من نفعه عامة إلى كل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة المال كما هو وجوب النفقة واداء الدين (قوله ولم يوجد قسم آخر الخ) لانه على تقدير التعارض فالغلبة بحق العبد لا احتياجه ورضي الله تعالى لان الحقيقتين بحسب معناهما لا يحتملان التساوي على ما ظن (قوله لا يتناها في كونها الخ) فلا يلزم تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره (قوله ورسوله) فان قيل ليس في هذا الحديث شئ يف ما يدل على الايمان بنبي غير رسول الله مع وجوب الايمان بالانبياء قبل قد يراد بالرسول انهم المشركون بين الرسول وانبي عليه الصلاة والسلام وهو المراد من عند الله تعالى لدعوة عباده كان صاحب شريعة أم لا فيجتم على ان يراد في الحديث النبوي الصلاة والسلام على قائله ذلك أو تقول الانبياء تابعون لرسول لكونهم متمسكين بشرايعهم فكان

ولم يذکر في مسألة القاضي المنكر طركه قول لابي حنيفه رحمه الله ورضمه مع ابي يوسف يحتاج إلى ثبت (قوله لان عمار قال الخ) ومجمل الاستشهاد في هذه القصة عن مذکر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التميم الجنب وعمل الصحابي حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في اشرح وقد يجعل مناط الاستدلال الانقطاع بكون احدهما مغفلاً وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راوياً لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي وهو عمار الا انه يدعي حضور عمر فيها جرى عليه

وهو ينكره وقول المصنف لولم يحل حضور عمر يدل على ان عمر ليس رأوا ولا امر ويا عنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز ذر خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو والنسيان وما ثبت ييقن لا يرفعه الشك بالطريان (قوله قبالاوى) رد لما ذكره الكردرى بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وحاصل الرد ان عدم تذكر عمر المر وى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قول الحكم المبنى عليها فنيان المر وى عنه

ما يلزم سائر الناس من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو خزمه بصحة هذه الحادثة قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه بما لم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه

وصحح ذلك محمد واصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارجحه الله لا يسقط الخبر بانكار المر وى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث وقيل اربع وقيل ست

ودايلها في تصديق القلم وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعدده كافي الاخرس ارتعسه كافي المذكور وكون الاقرار ركنا من الايمان ما حقا باصلا وانما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام نجر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤثما عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا بنائها على الظاهر حتى لو اكره الحاربي او الذي فاقه مع ايمان في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الزدة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصح منه في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما روى في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال فنيا صفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وكمالها الزائدة عليه واما الفرق فلا اصل فيها الصلاة لان عماد الدين والتالية الايمان شرعت لشكر الله والباطنة لما فهمان اعمال الخوارج وافعال القلب والمحقق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خاصة فيها تطهير النفس الامارة للخلة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائد مماثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميتم بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنقصة ووجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهارة لسانه واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فهمان معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب

الايمان ايمانا بالانبياء وتصديقهم فلذا اكتفى بالايمان بالرسول (قوله والمحقق به الصوم) قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو الملتحق بالزكاة والحج من الزوائد وذلك ان تقول قوله وزوائد مماثل الاعتكاف يعنى السنن والآداب على ان الزكاة والحج ايسا من الزوائد وان ليس المراد بقوله والمحقق بالصوم المحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات اصل هو الايمان بالاب و فرع هو ما لا يكون كالالايمان به ولا تؤدى كماله الا يكون كاملا بدونه وانكتم من مؤكادات الكمال ومحسناته مثل الصلاة لا تؤدى الا بآداء اركانها ولا تؤدى كماله الا بقراءة الفاتحة والتشهد وطويل القراءة والقيام والقعود والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدى الا بوجود النية في اكثر النهار ولا يؤدى كاملا الا بايصال النية في اوجه وترك ما يكره فيه من المحسنات واعتبر ذلك في كل العبادات (قوله وبحوذلك) من اعتبار صفة انغى على المصدق وتعلق رجوه بالوقت وجوب صرفه اى مصارف

والاختلاف مجبول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في شرحه لفخز الاسلام (قوله والثاني) اى اطعن من غير الراوى (قوله ولم يعمل به عمر وعلى الخ) اما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فالحق به رذل مرتدا فقال عمر لا اغرب بعهده مسلما واما عن علي فرواه هو ومحمد بن الحسن في آثاره انه قال حسب ما من الفتنة ان ينضوا عن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنبي فتنة نعم لو غاب على ظن الامام مصلحه في التغريب تعزير الله ان يفعل ذلك كاتفي عمر بن الخطاب نصر ابن ابي حنيفة وكان جليلا يفتن به النساء من غير ما جرم لسانه مع امره يقول هل من شئيل اى خرفانهم بها ام من سبيل الى نصر بن حجاج

وهو مؤنة فيها عقوبة كالحج فلا يتبدأ على المسلم لكنه يبقى لانه) أي لان الحجاج (الماترددين الا هم ين) أي بين العقوبة والمؤنة
 (لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
 (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يتبدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالحج على المسلم وعند أبي يوسف اضعف لان فيه) أي في
 العشر (معنى العبادة والكفر يتأفها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف) أي العشر (أذهى) أي
 المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) ١٣٢ اعلم أن محمد افاض العشر على الكافر على ابقاء الحجاج على

المؤنة خلافاً للمحمد فاه اعتبر جانب العبادة لكونها راجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كان مؤنة في
 العشر والحج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
 باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والنماء في الحجاج سمي مؤنة فيها معنى العبادة
 والعقوبة ولما كان في الحجاج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعزلة يرضع ابتداء الحجاج
 عليه حتى اسم اهل الدار طوطا وقسمت الاراضي بين المسلم وبين لم يصح وضع الحجاج عليهم لكن صح
 ابقاء الحجاج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الحجاج لا العشر لان الحجاج
 لما تردد بين العقوبة الغير اللدنية بالمسلم والمؤنة اللدنية به يرضع ابتداءه لان جهة المؤنة راحة
 فيه لكونها باعتبار الاصل أعني الارض والمؤمن من اهل المؤنة فيصير بقاءه وان لم يصح ابتداءه ولما كان
 في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءه على الكافر لان الكفر ينافي القرية من كل وجه ولان العشر
 ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الحجاج كان في الحجاج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع
 امكان العشر واما بقاءه كما اذا ملأ دمي ارضاً عشرية فعند محمد يبق على العشر لانه من مؤن الارض
 والكافر اهل للمؤنة ومعنى القرية تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف يضاعف العشر لان الكفر
 منافي للقرية فلا بد من أن تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر
 ووضع الحجاج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة
 كصدقات بني تغلب وما يجر به الذي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقرية والكفر ينافيها الا بانقول بعد
 التضعيف صار في حكم الحجاج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رجه
 الله تعالى يتقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع اذ يوصف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوط
 والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الحجاج عليهم
 خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما عدا ذلك في الكافر وهو الحجاج
 (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمه عبدي يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم
 والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز لدينه واعلاء كلمته فالصواب به كله حق الله تعالى الا انه جعل
 أربعة اخماسه للغنائم اميناً واستبقى الخمس حقه لا حقاً لمناداة طاعه وكذا المعادن ولهذا جاز صرف
 خمس المغنم الى الغائبين والى اباؤهم واولادهم وخمس المعدن اي الواجد عند الحاجة (قوله وفاضرة)

المسلم فقال أبو يوسف رجه الله ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكيفية فيجب تغيير العشر أما الحجاج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الحجاج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهي القاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الابطال فيضاعف اذ هي في حقه تشرع في الجملة (وعند أبي حنيفة رجه الله يتقلب خراجاً اذ التضعيف أمر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل) وهو الحجاج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعياهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه)

أي لا يجب في دمه أحد (كخمس المعادن والمعادن وعقوبات كاملة فاحمد وفاضرة لحرمان ميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالنقصير والبالغ الحاطئ مقصر ولزمه الجزاء ناقص ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت ميراث الميراث في القتل بسبب كحجر البتروجه (والشاهد اذ ارجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لانه) أي حرمان الارث جزاء المباشرة وحق دائرة بين العبادة والعقوبة كالدمار فيرجع عن السبب كحاقه بالبترو الذي في ماجد الاعراق مقبيل سهل المعجيا ليرحم غير ملجج فمعناه الى البصره فصل ما دني يا امير المؤمنين فقال لادب المن واما فني لا طهور دار الهجرة من غير هذا العجل العجيب بالدين وي عصبه على الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك في مشايخ الصوفية

(الإنها) أي الكفارات (جزء الفعل والصبي) أي لا يجب الكفارة على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافاً للشافعي رحمه الله فيهما) أي في السب والصبي (لأنهما عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر) أي لا يجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة)

يخرجون المراد إذا بدأ منه قوة نفس وخواج تموهين شغبه وتلين طبه وكسر سوره وشربه نفسه ولعل عدم عمل الخليفةين بحديث عبادة هو لمخالفته الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا شارعاني بيمان ١٣٣ حكم الزنا في ميدان المذكور تمام حكمه

والالكان تجبه الاذية فهم انه تمام الحكم وايس بتمامه في الواقع على مقتضى الحديث فكان أبعد من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقاوم في الجهل المركب ولانه جعل الجلد جزء الشرط في ميدان الواقع هذا فقط فلو ثبت معه شيء آخر كان معارضاً له لا مثبتاً لما سكت عنه وخبر الواحد لا يصلح له وليس المراد من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبت في القرآن ولم ينفعه حتى يلزم تعطيل السنن بل تقييد المطلق فان الاطلاق مما يراد وباللفظه يفاد فاذا قيد يمتنع حكمه عن بعض ما أثبت فيه الاطلاق

كحرمان الوارث فانه حق الله تعالى اذا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرم ما حقه بجنائته حيث حرم مع علة لاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للفعل أي المباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً أو خطأً لان فعله لا يوصف بالخطأ والتقصير لعدم الخطأ والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولو لاقى القتل بالسببان فحرف شرافي غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس يقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخطأ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطأ الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه في القتل اعظم خطراً لدم (قوله لانها أي الكفارات) عند الثاني رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعتراض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسرة ان يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جراء للفعل قيل المراد بالتلف هو الحق الذي ثبت لصاحب الشرع الفاتت بفعله بزيادة ولا يصرف جانب واحد ما يكفر به الى نفسه لحاجته (قوله كحرمان الوارث) قيل ليس لها غير هذا المثل وقيل يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لتصور معنى العقوبة فيها (قوله جزاء للفعل) ولذا تعدد الفعل مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام وبدل المحل المحرم فيحد عند وحدة المحل وان تعددت الجناية لاصيد المحرم (قوله قيل المراد بالتلف الخ) لا يخفى ان هذا لا يدفع تنزيهه الله تعالى عن ان يلحقه خسرة ان يحتاج الى حرمان فان فوت الاستعداد أيضاً ليس خسرة ان الله سبحانه على انه لا يجدي

وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التبرص المأمور بالقرآن ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور تلقته الامم بالقبول فبحوز الزيادة به قلنا ان اراد به اجماعهم على العمل به فمنوع لظهور الخلاف وان اراد اجماعهم على صحة سنده فذلك لا يخرج عنه عن كونه خبر واحد ولا للثردواعلى من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل نعملي هذا يكون مما تركه بخلافه نص الكتاب قامت قد عرفت ان الراد لا ينافي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرم مع عدم العلم بخالفته الكتاب (قوله ولا يمكن خفاء الخ) فان قيل قد ثبت نفي أبي بكر وعمر وعثمان اجيب بانه كان سياسة لصلحة رأو هاني نفيه اذ لو كان حداً لما صح الخلف وقد فعل ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لا قطعها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك قال السيد الشريفي اذا كانت المسئلة اجتهادية جاز تغير الاجتهاد ثانياً الى الاول فكيف يجوز ان يحلف لمثل عمر فيما لا يوقف له عليه وايس مما نحن فيه حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بحريم ما حل الله على ان الحدود لا تكونها مقدره بالجنايات لا يمكن ان يكون للرأي فيها ماساغ (قوله وفيما يحتمل الخ) قيل عليه الا نصاب ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وفتقه الاصحاب في الصلاة فحضر من كبار الصحابة واهل النبي عليه السلام باعادة الوضوء والصلاة ليست احق من حديث تغريب العلم في زنا البكر بالبكر كره النبي عليه السلام واره عبادة ابن الصامت وقيل ان صوابه في هوة كأي الكشف أو ركيه كأي النهاية قامت والذي في الكشف في بئر أرومية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكراً هوة ولا الكوة ولا محالة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن معبد بن ابي معبد الخراعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذا قبل اعمى يريد الصلاة فوقع زبمة فاستضحك القوم فقهه وقالوا انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم فقهه فليبعد الوضوء والصلاة الزبمة يضم الزبمة الحفرة في مكان عال لا يملأها

وهي (أي العبادة) غالبية فيها) أي في الكفارات (الأكفارة الظهار) فإن وصف العقوبة فيها غالبية (لأنه) أي الظهار (منكر من القول

السبل والحديث روى مسندا ومرويا من سلا و مدار المنزل على أبي العالية واعترف أهل الحديث بصحته من سلا (قوله ولم يعمل أبو موسى) وفيه كلام فإنه قد اخرج الطبراني عن أبي موسى الأشعري قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس إذ دخل فوزى ر وقع في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضعف كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضعف أن يعيد الوضوء والصلاة وقال أبو زيد

الموسى في الأمر روى هذا الحديث عن أبي موسى مسندا ومرويا

كلا استعباد الفأنت باقتل وايس المراد بالمتلف هو المحل ما في القتل فلان ضمانه الدية أو انقصاصه وأما في غيره فظاهر (قوله وهي أي العبادة غالبية في الكفارات) لأن الصوم أو اعتاق أو صدقة تؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فإن جهة العقوبة فيها غالبية متسكين بقوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف إلى أنهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم أن يكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدل عليه بأن الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجنابة غالبية فيلزم أن يكون في جزائها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقله وحكا واستدلالا أما الأول فلأن السلف قد صرحوا بأن جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية وأما الثاني فلأن من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية أن يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه إلا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ ولا يتداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من أمر أنه مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة أو المثلث فلان كون الظهار منكر من القول وزورا إنما يصلح جهة

ولم ينقل عن أحد من الثقات أنه ترك العمل به فالظاهر أن ما ذكره غير ثابت ولأن الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لخالفه بعض الصحابة إذا أمكن الحل على وجه حسن وقد أمكن هنا بان يقال إنما عمل أراقني بخلافه لأنه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع إليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح أن يعمل به كذا في الكشف (قوله) فإن كان الطعن مجعلا الخ) كما لو قال هذا غير ثابت أو متروك أو راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون الثلاثة رهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالإطلاق إلى انقاضي أبي بكر المبالغة في ولا يصح ولذلك احتج البخاري بعكرمة مولى

في الإيجاب على الصبي والمجنون كما في العبد (قوله أما الأولى فلان السلف الخ) أجيب عنه بأن قول السلف يجوز أن يراد به أن جهة العبادة غالبية على جهة التي في سائر الكفارات ولا يلزم أن يراد به أنها غالبية على جهة العقوبة التي فيها ولئن سلمناه فإى فساد في متابعة المصنف الخلف لا السلف فانهم ليسوا ناقلين ذلك عن الشارح حتى يلزم من مخالفتهم الفساد (قوله وأما الثاني الخ) أجيب عنه بمنع أنها لا يسقط بالشبهة ولذلك لا يجب الإبقاء بخصوصية ولا يجب بغيرها والتداخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبية فاه قد يكون في العبادات المهضمة كسجود التلاوة ولما لم يكن التداخل من أحكامه لم يلزم أن يكون عدمه من أحكامه إن العبادة غالبية وقد يدفع الثاني بأن المراد بالتداخل في الحكم لا السبب فإنه أليق بالعقوبة إذ ليس مما يحتاج في إثباتها بل لدرنها فباعتبار التداخل في الحكم مع بقاء التعدد في السبب فيكون عدم الحكم مع وجود الواجب مضافا إلى عفو الله تعالى وكرمه وأما التداخل في سجدة التلاوة فهو في السبب لأن العبادة مما يحتاط فيها فاعتبر التداخل في الحكم مع بقاء تعدد الأسباب فيها ليكون جمعا بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه إذا وجد دليل الحكم وهو اتحاد المجلس (قوله لا كفارة واحدة) في الكافي هذا إذا كفر بعد الوقوع مرارا أما إذا كفر لأول ثم واقع في يوم آخر يلزمه كفارة أخرى في ظاهر الرواية (قوله عند أكثر المشايخ) هذا رواية الطحاوي وفي حقايق المنظومة محل الخلاف تكرار الفطر في رمضان واحدا ما في رمضانين في متعدد الكفارة اجام (قوله بكل ظهار كفارة) في النهاية هذا إذا لم يرد بانثانية والثالثة الأولى وأما إذا أرادها فلا يلزم إلا كفارة واحدة (قوله

ابن عباس واسماعيل بن أبي أويس وعاصم بن علي وعمربن مرفرف واحتج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك أبو داود السجستاني احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومذهبهم الطعن بهم فان قيل اعتمد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفتها أمه الحديث وقاما يتعرضون فيها للبيان السبب بل يقتصر ون عني مجرد قوتهم فلان ضعفه وفلان ليس بشئ أو هذا غير ثابت قلنا لا اعتمد على هذا إنما هو في التوقف عن قبول الحديث نهوا على ايقاع ذلك ريبه قوية فيهم فوجب التوقف ثم إن اتراحت نفسه الرية بالبحث عن حابه قبل حديثه ولم يتوقف كرجل الصحاح (قوله قد كور في اصول البرذوي) كالطعن بالتدليس والتلميس بالمكينة وركض الدياته والخيل في العفر وعدم احتزان الرواية والإسبكتار من فروغ الفقه والاربال في الرواية وبغير ذلك

وزور وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبية فيها (لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولا جاعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ولأن الإفطار عمد ليس فيه شبهة الإباحة) ثم ورد على هذا أن الإفطار عمد المأثم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الإشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار باطلا حق ثابت بل هو منع عن تسليحه إلى المستحق فأوجبنا لزجر بالوصفين) أي

العبادة والعقوبة ١٣٥

لأنه لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدح في المروءة ولا يوجب وهن في الرواية (قوله) واجب وفرض (الخ) تابع شمس الأئمة السرخسي فخر الإسلام في تبيين القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الأصوليين قسموها إلى واجب ومستحب ومباح وأرادوا بالواجب الفرض قال في الكشاف وهذا أقرب إلى الصواب لأن الواجب الأصل طلحي وهو ثابت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلى (قوله) أما مخصوص به) كوجوب الضحى والتمجد وإباحة الزائد على الأربع في الكساح (قوله) ففعله المطابق (الخ) العاري عن قرينة الخصوص والسهو والزلة والوجوب والاستحباب والإباحة (قوله) يوجب التوقف عند البعض (الخ) وهو مذهب عامة الأشعرية

لأنه لا يكون جنبا على ما هو مقتضى إيجاب الكفارة على أنه كان في الأصل للطلاق ويحمل التشبيه للكرامة ويهدأ به في قصور في الجنابة فيصالح لإيجاب الحقوق الدائرة ولو لا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار الذي هو جنابة محضة والعود الذي هو مسالك معروف ونقض للقول الزور لأنه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما إلا أنه يجوز أداءها قبل العود لأنها إنما شرعت إتماما للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتمى إلى الحرمة فيها فيقع التسهل بصفة الحل وذكري الطريقة المعينة أنه لا استعمال في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وازدواج السبب خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وإنما المحال أن تحمل سببا للعبادة الموصولة إلى الجنة لأنها حكمة الذي هو الثواب الموصول إلى الجنة بصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول إلى الجنة وهو محال وذكري المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها من داعية الجنابة على الصوم لما كانت قوية باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها إلى زجر فوق ما في سائر الجنابات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعافان من دعتة نفسه إلى الإفطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المثبتة أنزجر لاحتجالاته في باقي الكفارات بالعكس الأبرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وإن كفارة الظهار شرعت فيما ينسب إلى تحصيل ما تعلقت به الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب إلى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الأحكام بالشروط كما حلف لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما ينسب أو يجب تحصيله لا يدين بالحكمة (قوله) وكذا كفارة الفطر) يعني أن العقوبة غالبية فيها لوجوه الأول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى من كون العقوبة غالبية

على أنه كاف في الأصل للطلاق هذا الكلام ليس له تأثير نفع إذا غاية ما ثبت به أن في الظهارة جهة الإباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جنابة جزائه غالبية ولا يمنع خلبة جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزور ممنصوص عليه والظاهر منه غلبة جهة الجنابة فيه (قوله) على أن الطلاق ليس بجنابة) وإن كان بعض المباحات إذا المباح لا يكون جنابة (قوله) العقوبة الزائدة بين العبادة والعقوبة (قوله) لكان جزاؤه عقوبة محضة) اعترض عليه بأنه إنما يلزم لو لم يكن فيه جهة العبادة وهو تأديم بالصوم وجوابه ظاهر فإن التأديم به مثلا لتحقيق المقدم ولو لم يكن جزاؤه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه (قوله) وأيضا ذكر بعضهم (الخ) فيه بحث وهو سياق كلامه وهذا البعض على ما نقله يدل على مجوز تقديم الحكم على السبب وهذا لا يجوز كما تقر عندهم فالوجه أن يعتبر جزء السبب العزم على الوطء فإنه يكون فيما أرادته من أن سبب الكفارة ليس جنابة محضة وتقديم الكفارة إنما هو على نفس التماس لا على السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطء (قوله) وذكري الطريقة المعينية (الخ) قبل ما نقل عن الطريقة المعينية لا يثبت إلا أن المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا أن لا يكون جهة العقوبة غالبية (قوله) وذكري المحققون في الفرق (الخ)

وجاعة من الشافعية كما نقل في أبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لأن هذا يقال إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد أثبت صفة الخلف في الاتباع وإن كان يتعمد من ذلك ولا يلزمهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة قبل عليه لا نمنعهم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا تحقيق الإباحة ورد بان التوقف في الاتباع إن كان واجبا فهو ممنوع عن الاتباع لكونه حراما قطعا فبالم لا نمنعهم وإن لم يكن واجبا وليس بحرام فعنده جائز فكان

(وهي) أي الكفارات (عقوبة وجوباً وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما عهدنا شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوباً وعبادة أداء
 (كقائمة الحدود ولم نجد على العكس) أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً وإنما قال هذا جواباً لمن يقول لم يعكس
 (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد أي المنفرد بوجه ملال
 رمضان إذا رد القاضي شهادته وقضى ١٣٦ ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة

في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه أنه قيد الإفطار بصفة
 التعمد الذي به يتكامل الجنابة ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى
 كمال الجنابة الثاني الإجماع على أن الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بأن سبق الماء حلقه في المضمضة
 فلزم يعتبر في سببها كمال الجنابة لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجنابة كمال العقوبة الثالث
 أنه ليس في الإفطار عهداً شبيهة بالإباحة بوجه وهذا يدل على أن جنابته كاملة حتى كان ينبغي أن يكون
 كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان مناعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا يباطل بالحق الثابت إذ لا يتصور
 الجنابة بالإفطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجنابة فلم يجعل الزجر عقوبة محضة
 ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله وهي أي الكفارات عقوبة وجوباً) بمعنى أنها
 وجبت أخزبة لأفعال يوجبها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تتأدى بالصوم والاعتاق
 والصدقة وهي قرب وتؤدي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما
 أورده نفاة الإسلام في كفارة الفطر خاصة يعني أنها وجبت قصد الإفطار إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر
 الكفارات فإن العقوبة فيها تبع إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرفنا إلى ذلك فيما سبق (قوله
 كقائمة الحدود) فإن الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤثر بها الإمام عبادة لأنه مأثور بإقامتها وأما
 عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقربة ويكون أداءه عقوبة للمكلف وزجر الإفطار بوجوبه في الشرع
 بل لا يتصور (قوله فنسقط) هذه تفريعات على أن العقوبة تعالیه في كفارة الفطر إلا أن توسط قوله
 وهي عقوبة وجوباً وعبادة أداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا أن المصنف رحمه الله تعالى جعل التضمير
 في قوله وهي عقوبة الكفارات لكانت جعلها لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الأول
 أن كفارة الفطر تسقط بشبهه تورث جهة الإباحة فيما هو محل الجنابة كما إذا جامع على ظن عدم طلوع

قيل حاصل الفرق أن معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها لأن الإفطار أمر موعود للنفس وهو
 أحوج إلى الزجر الذي فوق سائر الزواجر وهذا الوصف أفاد أن معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من
 غيرها من الكفارات حتى من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا أن يكون معنى العبادة فيها غالباً على
 معنى العقوبة (قوله على من أفطر خطأ) الأولى أن يقال الثاني الإجماع على عدم وجوب الكفارة على
 من أخطأ في الصبح والغروب لأن من أخطأ في الصباح سبق الماء والطعام حلقه فلا يفسده عنده (قوله
 متقاربة جداً) وذلك لأن مال كل منهما يكامل الجنابة وإن كان جهة التكامل في كل منهما مختلفة (قوله
 دون الاستيفاء) أي من غير أن يستوفي منه خيراً كالعبادات لا يستوفي خيراً بل يؤمر بالأداء (قوله
 إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً) يعني وكذا في البواقي وقيل الزجر في صورة القتل الخطأ عن التقصير
 وعدم التثبت كيف ولو صح أنه لا معنى للزجر في غير صورة الإفطار أفادها عبادات محضة ولم يقبل به
 أحد (قوله فيحسن النظم ويستقيم المعنى) قيل إذا كانت الكفارة جميعها كذلك كان الإفطار أيضاً

عندنا خلافاً للشافعي رحمه
 الله (ونسقط إذا أفطرت
 ثم طأضت أو مرضت وكذا
 إذا أصبح صائماً ثم سافر
 فافطر وأما حقوق العباد
 أكثر من أن يحصى
 مباحاً (قوله وعند البعض
 يلزمن) ويكون واجبة
 في حقه عليه السلام وفي
 حقنا وهو مذهب مالك
 وأبي العباس بن سريج
 وأبي سعيد الأصبخري
 وأبي علي بن أبي هريرة وأبي
 علي بن حيران والحنابلة
 وجماعة من المعتزلة
 (قوله عند الكرخي ثبت
 الخ) اختلاف المتأخرين
 في تخريج قوله فقال
 القاضي أبو زيد الدبوسي
 في التقويم قال أبو الحسن
 يعتقد الإباحة حتى يقوم
 دليل بين سائر الأوصاف
 وإذا قام الدليل على وصف
 زائد نحو الوجوب مثلاً
 كان النبي عليه السلام
 مخصوصاً به حتى يقوم
 دليل المشار إليه وهو
 المفهوم من كلام أبي
 اليسر البردوي وقال شمس

الفجر

الأئمة السرخسي وغيره قال أبو الحسن أن علم صفة فعله أنه فعله واجبا

أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة وإن لم يعلم فإنه ثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل (قوله
 والمختار عندنا الخ) وهو قول أبي بكر الرازي الجصاص وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي وجميع من المعتزلة قال شمس الأئمة
 السرخسي الصحيح ما ذهب إليه الجصاص لأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة تضيض على جواز إتمامه في أفعاله
 فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يجب تخصيصه بذلك وقد يدل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها

وطراز و جناها الكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج دعيتهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق
 الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة للمؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلولم يكن مطلقا
 قبله دليلا للائمة في الاقدام اعلى مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة للفائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه
 السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدم طروا في السفر لم تكن المنى اسوة فقال أنت تسمى في رغبة قد فكت
 وانا اسمي في رغبة لم يعرف كما كما فقال ابي مع هذا ارجو ان اكون اخشا لله ولا مسات امرأة أم سلمة رضيت الله عنها عن القبلة
 للصائم قائمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه
 وما تأخر ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال خلا خبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
 ١٣٧

قد اخبرتها بذلك فقالت
 كذا فقال ابي ارجو ان
 اكون اتقا لله واعلمكم
 بحدوده ففي هذا بيان ان
 اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل
 على كونه مخصوصا به وهذا
 لان الرسل انما يقتدى
 بهم كما قال الله تعالى اني
 ما علمك للناس اماما الا اصل
 في كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت
 فيه دليل الخصوصية
 باعتبار ادحوالهم وعملوا
 نازلهم واذا كان الاصل
 ذلك في كل فعل يكون
 منهم بصفة الخصوص
 يجب بيان الخصوصية
 مقررنا به ذات الحاجة ماسة
 الى ذلك عند كل فعل يكون
 حكمه بخلاف هذا
 الاصل والتكوت عند
 البيان به وتحقق الحاجة
 اليه دليل التفرقة
 بيان الخصوصية يكون

الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع
 زوجته أو اكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قتل بسيفه أو شرب خمره الثاني انها تسقط
 بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند انقاضي فريدها انه لفردة أو لفسقه
 فصام لقوله عليه السلام صوموا لي وبيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء
 ههنا نافذ ظاهر افيورث شبهة لال الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا يورث حقيقة الحل وزعمه
 ان قضاء القاضى بردشه اذنه خطأ لا يخرج عنه كونه شبهة كما اذا شهد وابتاعه او باه انقضاء على رجل فقضى
 القاضى به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعنه
 الشافى رحمه الله تعالى يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه دليل قطعي وجهل الغير
 لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا
 أنظرت عمدا حتى لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
 اذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلا يبعث الصوم من أول النهار وأما المرض فلا يزيد استحقاق الصوم

كذلك فبناء التفرقة لا يوجب اختلالا في النظم ولا في المعنى (قوله واما جماع زوجته الخ) جواب
 سؤال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت شبهة الاباحة سقطت عن افطر بجماع
 أهله وبطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة
 في هذه الحالة ثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كالوزن في ببحار يته التي هي اخته من الرضاع سقط الحد
 لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله واما جماع زوجته
 الخ (قوله لا يورث شبهة في حقه) أحب عن دليل الشافى بانها جعل الشارع كونه من رمضان
 مشروطا بشبهته في حقه ولم يثبت صار كونه من رمضان ذات شبهة في حقه أيضا فان شبهة الاباحة
 من جهة الشارع الذي هو صاحب الحق ليست أدنى من الشبهة بحسب العقل فهذه بالطريق الأولى
 مؤيد هذا الفرق بين من أفطر ثم نشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين من أفطر
 ثم حاضت أو أفطرت ثم مرضت حيث يسقط الحيض والمرض المعترضان الكفارة قائم من جهة صاحب
 الحق والاول من جهة العبد وليس له حق ولاية فيما وجب عليه (قوله وعلم به البعض دون البعض)

(١٨ - تلويح ثالث) دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة لأمته وتابع الخصاص في هذا أبو زيد
 الدبوسي القاضى وشمس الأئمة السرخسي ونفرا الاسلام وغيرهم قال في التقوم قال أبو بكر الرازي يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان
 على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل منعنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به قال شمس الأئمة كان الخصاص
 يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذ لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله لكن يكون لنا اتباعه)
 وفي اصول نفرا الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال في الشكك معناه لنا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك أي لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل أو معناه وجب علينا اعتقاد ابا حنيفة في حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قبل عليه ان اراد بالاباحة ما هو المصطلح من
 جواز الفعل والتبرك فلا دليل على علمه ان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للواقف فيه وروايات عدمه بيان عدم جواز التبرك والخصوص

بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت في موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا يندفع ما ورد على أبي الحسن الكرخي ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متمم وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح وبثبت جواز الترك بحكم الاصل لان التحريم يمنع بقاء الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم فكيف ثبت جواز الترك بحكمه وخالصه الفرق بين مذهب الكرخي والخصاص بعد اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحه ان الكرخي يقول لا يجوز لنا الاتباع والخصاص ان الواجب علينا جواز متابعتهم أو اعتقاد اباحتهم في- فبقا الا بدليل كما ان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الحزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام الاختلاف في لزوم

هو- حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته (قوله لتحكم بين الناس الخ) في الكشف بما عرفنا وروى البيهقي قال الشيخ أبو منصور في تفسيره بما اهلنا بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاحتماد في حقه وقال نجر الاسلام ولو لاجل جهل الناس والطعن بالباطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالارأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غيره الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى منا الكف عن تقسيم سننه وطر يقته في اظهار احكام الشرع

ويحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم أو استحقاقه فيكون شبهة الرابع أنه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبع له الا فطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة وأما اذا أنشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما عومر من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما جمعنا فيه الحق) أي وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عاقله اعباد وفيه دفع العار عن المقدوف ولغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقدوف ويتنصف بالرق ويغفر استيفاءه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق فانه لا يحل الخاوس للقائم وعدم علم البعض لا يورث شبهة الاباحه (قوله فانه راجح) هذا الدليل انما يدل على اجتماع الحقين في حد القذف لا على غلبته حتى الله تعالى بالدليل عليه ان الله تعالى ولا ية على حقوق عباده لانه تعالى مولى الموالي حتى العبد يصير مريعا باعتبار رعايته حتى الله تعالى لان مال العبد يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقه تعالى الا بنيايته عنه فان قلت لو تم هذا الدليل على غلبته حقه تعالى في القصاص أيضا والاجماع على خلافه قلت صرح بالنسبة الى المخاطبين في قوله تعالى ولكم في القصاص حياة واستحقاق القصاص المستدعي للمساواة والمماثلة المقضية للحالة المخصوصة بالعباد ويقضى تجميع حق العباد فلذا أجمع عليه اما بالنظر الى حاجة العبد وغنى الشرع فظاهر واما بالنظر الى ان الله تعالى ولا ية على حقوق عباده أيضا لانه مولاهم فلان هذا المعنى انما لا يحظ فيما لم يغلب حق الله تعالى حتى عباده اما فيما غلبه فقد تغافل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عباده وجعلهم في ذلك بمنزلة المسكينين لا المرقوقين فليتهم (قوله دفع العار عن المقدوف) ولذا شرط دعواه ووجب على المستأمن واقابة الامام بعلمه ولم يمتثل بالتقدم ولم يصح الرجوع بعد الاقرار (قوله ولا يسقط بعفو المقدوف) روى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يسقط بالعفو (قوله ويتنصف بالرق) قال صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصف وهذا لان حرمة الجزية عنده تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية تجب بزيادة وجوب الشكر فيزداد العقوبة بزيادة الحرمة والنعمة في حق الحر

لان النبي عليه السلام هو المتقدربا لكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع العبد احاطة ونسبة الخطا في بعض الصور اليه مع عدم التقدير عليه وفيه سوء ادب فترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفنا عن شبهتهم (قوله فعند البعض) وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين (قوله وعند البعض) العمل بهم ما هو المنقول عن أبي يوسف القاضي ومذهب مالك والشافعي ومامة أهل الحديث والاصوليين (قوله والمختار الخ) وهو مذهب اكثر اصحابنا (قوله للخصوص الا بدليل) قال في الكشف الان يكون احد الرسولين تبعا للاخر فينقل لا يثبت لخصوص وكان التسبغ داعيا الى شريعة الاصل كبراهيم ولو ط فان لوط وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهم السلام وداعيا الى شريعة كما اشار اليه تعالى بقوله فان لوط و كذلك كان هارون تابعا لموسى عليه السلام في شريعة وورد له كما اخبر الله تعالى به ومارفح في التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثاني تسبغ للدلالة

وأما عند قاطع الطريق فخالف حتى الله تعالى عندنا وهذه الحفوف تنقسم إلى أصل وخلف في الإيمان أصله التصديق والافراز ثم صار الاقرار
 ثم في أحكام الدنيا أي صار الاقرار المحرر قائما مقام الأصل في أحكام الدنيا ثم اداء أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية
 إذا وجد أدؤه) أي ما كان أدؤه أصلا واداءه لا يبين خلفا فإذا وجد الأصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بقاءه أصالة
 لا بكنهه تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن اداء أحدهما إذا دعما) أي إذا دعى الأبوان وكذا الطهارة التيمم الكنهه) أي
 التيمم (خالفه طلقا عندنا بالنهن) أي إذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم
 واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضروري) أي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما يندفع
 به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أي الشافعي ١٣٩ رحمه الله عطف على قوله (لم يجز في أدائه من

نجس وطاهر يتجوز ولا
 يتيمم) فبتوضؤهما يغلب
 على طننه طهارته ولا يتيمم
 بناء على أن التيمم خلف
 ضروري ولا ضرورة
 هنا (وعندنا يتيمم
 إذا ثبت العجز بالتعارض)
 أي بين النجس والطاهر
 ولا احتياج إلى الضرورة
 فإنه خلف مطلق لا ضروري

العبدية غالب القصاص فإن لله تعالى في نفس العبد حق الاستعداد للعبد حتى الاستمتاع في شريفة
 القصاص بقاء للحقين وأحلام للعالم عن انفساد الأبن وجوبه بطريق المماثلة المنبثقة عن معنى الخبر
 وفيه معنى المقابل بالمحل فكان حق العبد راجحا لهذا فوض استيفاءه إلى الولي وحري فيه الاعتياص
 بالمال (قوله) وأما عند قاطع الطريق فخالف حتى الله تعالى) قطعا كان أو قتلا لأن سيده محارب به آت
 ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء لمطلق ما يجب حق الله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى إذا كان الحد قتلًا ففيه حتى الله تعالى من جهة أنه حد يستوفيه الإمام دون الولي ولا يقطع بالعفو
 وحق العبد من جهة أن فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا باقتبل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أي
 بعد ما صار اداء أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء أحدهما إلى أحد
 الأبوين إذا لم يوجد الأبوين جدد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلا إذا سبي صبي فإن أسلم هو
 بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل والأفان أسلم أحد أبويه فهو تبعية له والأفان أخرج إلى دار الإسلام فهو
 مسلم بتبعية الدار وإن لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبعية لمن سباه في الإسلام فلو
 مات يرضى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحق أن عند عدم الأبوين ليست التبعية خلفا عن اداء
 أحد الأبوين بل عن اداء الصبي نفسه كبن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا
 عن الميت لأن ابنه ثم لا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا وأصله لا يقال لا امتناع في كون الشيء
 أصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله) لكنه أي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحدث إلى غاية وجود الماء
 بالنص وهو قوله تعالى فلم يجزوا ما فهمه وأصعبا طبيبا نقل الحكيم في حال العجز عن الماء إلى التيمم مطلقا
 عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك أنه ان جعل التراب خلفا عن

في الزمان وداع إلى مادها
 إليه كإبراهيم اللوط وهرون
 لموسى صاوات الله عليهم
 أجمعين غلط والصواب
 كلوط لإبراهيم عليهم
 السلام وقوله في زمان لغو
 (قوله شرطنا الخ) على
 ما صرح به الشيخ أبو منصور
 والقاضي أبو زيد شمس
 الأعمى ونحو الإسلام وأكثر
 مشايخنا (قوله فعند الشافعي)
 في قوله الجديد لا يقلد أحد
 منهم وفي قوله القديم
 قول الصحابي أولى من

كاملة وفي حق العبد ناقصة فيتم كامل العقوبة ويتناقص بحبها وأما ما يجب للعبد يجب جبر الماهون
 عليه والتفويت لا يتخلف بجنابة الحر والعبد فلا يتقص الواجب بكونه عبدا (قوله حتى الاستمتاع)
 ببقاء النفس * قال المصنف (في الإيمان الخ) وفي الصلاة تخلف القعود ثم الاضطجاع من القيام والإيمان
 عن الركوع والسجود والقضاء على الأداء وغيره وفي الزكاة تخلف القيمة عن الأعيان كفي العشور
 وسائر الصدقات الواجبة وفي الصوم تخلف الفدية كالصلاة وفي الحج تخلف الاتفاق عن الأداء
 نفسه وفي اليمن تخلف الكفارة عن البر وفي العقوبات تخلف الحال عن القصاص صلحا وفي حقوق
 القياس (قوله) وعند أبي سعيد البردعي) من أصحابنا ورأيه عن أبي بكر الرزقي الحصان وجماعة من أصحابنا وأخاره شمس الأعمى
 السرخسي ونحو الإسلام وأخوه أبو اليسر (قوله) وعند الكرخي) وتابعه القاضي أبو زيد البوسني وجماعة (قوله) وأما التابعي الخ)
 اتفقوا على أن التابعي إذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يراهم فيها كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصلح تقلده وإن
 كان من زاجهم كعقمة ومسرور وشريح القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن أبي حنيفة في ظاهر المنه لا يقلدون
 هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر أنهم لما رآهم في الفتوى وسوغوا لهم الاجتماع صاروا مثلهم بتسليمهم يقلدون في آرائهم
 (قوله) كشرع خالف عليا الخ) روى أنه تخلفكم إلى شريح في درعته وقال درعي عرفتم مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول
 قال درعي في يدي نطاب شاهدين من علي رضي الله عنه فلهذا تهاجروا وبني الحسين فشهدوا له فقال شريح ما شهادة هؤلاء ولا يقلدوا

ولما شهدته ابنتك فلا تجزئها لك وكان رأى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابي له فسلم الدين عن قتال اليهودي أمير المؤمنين مشي
 معى الى قاضيه ففضى عليه فرضى بصدقه والله انها الدرع ثم سلم فقال على رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرن لك فكان
 معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسوية الاجتهاد والمزاخمة في الفتوى ومخالفته شريح ومصر وقى عليا وابن عباس لا يوجب
 وجوب التقييد ولا يفيد الارتجاع الى رتبة الهماهي الذي هو المقصود ولا يستلزم المناظ من حمل السماع ومشاهدة الحادثة وجعل
 شمس الائمة السرخي الخلاف في ابواب ليس الا في انه هل يعتمد في اجماع احبابه فلا ينفع مدونه أولا يعتمد به فيستعمل به بتدوينه
 النوادر وقال لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما
 من احوال اللفظ ونظم الكتاب ١٤٠

كان شاملا للقول والفعل
 كان المناسب ان يؤخره
 مما يشملها من الكتاب
 والسنة وهو على ما اختاره
 المصنف خمسة قسام
 بيان ضرورة يقع بالكون
 ضد النطق وبيان تبديل
 هو النسخ وبيان تقرير
 كالنا كيد وبيان تفسير
 يازالة الخفاء منه كايضاح
 المراد من المشترك
 والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء و اضافته الى
 الاول من قبيل اضافته الشيء

الى سببه اى بيان يحصل
 بها وفي البواقي من قبيل
 اضافة العام الى الخاص
 كعلم الفقه وشجر الاراك
 (قوله كالاستثناء) قد
 جعل القاضي أبو زيد
 وشمس الائمة السرخي
 الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل
 ولا يجعله النسخ من اقسام

الماء في حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلاف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلتا بل
 اصله لان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اياحه الدخول في الصلاة بواسطة ريع الحدث
 بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاياحه مع الحدث لكان له حكم براسه
 هو الاياحه مع قيام الحدث فلم يكن خلفا عند الشافعي هو خلاف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة
 الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت
 ولا اداء فرضين تيمم واحد اقبل الوقت فلان الضرورة لم ين راما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة
 قد انعدمت ومتى قال فيمن له انا ان من الماء احد هما طاهر والاخر نجس وقد اشبهت عليه انه يجب
 عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر ييقن بقدره على استعماله بدليل معتبر في
 اشرع هو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند الجمهور
 الماء وقد تحقق الجزب بالتعارض الموجب لتساقط حتى كان الا ان في حكم العدم واعلم ان وجوب
 التحري عند الشافعي رحمه الله انما هو اذ لم يوجد ماء آخر طاهر ييقن واما اذا وجد التحري جائز فلهذا
 عدل المصنف رحمه الله عن عبارة نحر الاسلام حيث قيد جواز التحري في مسألة الا ان من جملة الاسفراى
 حالة عدم القدرة على ماء طاهر ييقن ثم لا يخفى ان عدم صحه التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله
 مبنى على انه لا صحه للتيمم بدون الجهر عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا يجوز مع امكان

العبادات تخلف قيم المتلفات منها وغيره وذلك مما يطول (قوله فيمن له انا ان اولائة) والغلبة للنجس
 امانى لثلاثة والغلبة للطاهر يتحرى اتفاقا (قوله والتحري جائز) ون شاء توضا بالماء الا ان الطاهر ييقن
 وان شاء يتحرى بين الماءين اللذين وقع التردد في تعيين الطاهر منه ما وتوضا بما ادى رايه الى طهارته
 (قوله حيث قيد جواز التحري الخ) عبارة نحر الاسلام هكذا وقال يعنى الشافعي انا ان نجس وطاهر
 في الاسفراى التحري فيه جائز ولا يخفى ان المراد بالجواز في عبارته الجواز المقارن للوجوب ولو عجزا بدليل
 ان ليس مذهب الشافعي في هذه الصورة جواز ترك التحري بان يتيمم وهذا ظهر عدل المصنف عن عبارة
 نحر الاسلام والا فالتقييد بعدم القدرة على الماء الطاهر في عبارته جواز التحري وفي عبارة المصنف وجوبه
 في ههنا اشكال وهو ان قول نحر الاسلام هو الدال على ان الوجوب عند الشافعي مقيد بعدم وجدان ماء
 اخر طاهر ييقن لان قول المصنف بعدم التقييد في كلامه فلا وجه لقوله ولهذا عدل الخ (قوله ثم لا يخفى

التحري

البيان والمصنف تابع نحر الاسلام في اعتبار كونه اطهارا بحكم

الشرعي قبل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهارا
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او اتمهازة ورفع احتمال غشه بمعنى متلو او مروى مما ادى به لمعنى
 فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير والتبديل والتفسير والضرورة ويخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء وان انقضى
 شرطه محصل موصوف بالاجال والاستمرارية والخفاء واجهل محققا كما في الاتيمى او قدرا كمال الابتداء واما شرط سبق كلام له انما في
 به في الجملة كاظن فيس عنه هوزر (قوله ولا يجوز التخصيص بغير الواحد عندنا) اى عند حقيقه العراق ومن تابعهم كابي زيد النبوي
 القاضي وشيخ الائمة ونحر الاسلام وغيرهم من مشايخ حراسان وما رواه النهرى من قطعته ولا لاق العام في محله فهو الا امر له ان هام

(ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حضور الطهارة كان شرط الصلاة هو جود الماء في كل واحد منهما كما جاز (فيجوز زمامة المتيمم
للمتوضي) كما مائة الماء مع الغسل (وعند محمد وزفر رحمه الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم
صاحب خلف فلا يبنى صاحب اصل القوي صلته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي ركوع وسجود على المروي

الكتاب ارجح من بر لو احدث عند من يقول بظمينه من مشايخنا ولا يجوز تخصيصه بأضابه وما عرف من تخصيص أصحاب رسول الله
همومات الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى بوضيكم الله في أولادكم الآية بما سمعه من النبي عليه السلام
فمن معاشرا الانبياء لانثوث ولا نورث وما تركناه صدقة لكونه قطيعا عنده بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها ومن بعده باجماع
مستند اليه من عقد عليه أو غير ذلك وما قبل المخصص الاول ١٤١ يجب مقارنته والاجماع ليس كذلك مندفع

لانه في المخصص الواقعي
والاجماع أو المعارض
في الحقيقة دليل لذلك كما
قد سلب (قوله اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وعامة
الفقهاء) والاقفي الكشف
قد نقل خلاف الجبايين
وعبد الجبار والظاهرية
والحنابلة وأبي اسحاق
المروزي وأبي بكر الصيرفي
والقاضي أبي حامد من
الشافعية في تأخير بيان
التفسير في وقت الحاجة
وعزوة ذلك الى بعض
الحنفية غير صحيحة تيم
عليه نفي الاسلام في اصوله
(قوله كلام واحد أوجب
الحكم الخ) على معنى ان
الاطلاق يفهم على تقدير
عدم المعبر فبعد ذكره
بغير المراد الذي كان يفهم
السامع على تقدير عدم
المعبر قيل عليه يلزم عليه

التعري ولذا يجوز التيمم فيما اذا تحير فتقرب هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه انما
يكون بقدر ما يتدفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اردت بكونه ضروريا أنه لا يكون لا
عند ضرورة الجزع استعمل الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعدما اتفق
أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا خلت فوائد تعيين الخلف وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله
الخلفية في الآية بمعنى أن التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عندنا لقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب لو توافي نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لارجح المحل حكمية فيجوز أن يكون
تطهير الاكلة أيضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو أتى عشر حجج بالمجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الخلفية في الآية لاقتضت الى الامامية كالماء ادم من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم
يجز التيمم بالحجر الملاء قلنا ليس هذا من الزيادة في شئ لان معناها ان زيادة في الحكم وترتب الاثار الا يرى
أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندنا هما يجوز زمامة المتيمم
للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء الا شرط الصلاة في حق كل من قاموا جود بكمالها فيجوز بناء أحدهما على
الآخر كما غاسل على المسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعته وأما اذا وجد
المتوضي ما كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلته فائدة فلا يصح اقتداؤه كما
اذا اعتقد ان امامه مختط في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمه الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم
خلف عن التوضي لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند الجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم
عقداء المتيمم بالمروي وما ذكرنا من زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسيد جاني في شرح المبسوط
لان المذكور في طامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضي

الح) قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشئ لان الجزع حاصل مظنعا والتعري فيما ثبت من تواقعه
كل تيمم فالخلاف في ان الخلف مطاير حج على التعري لكونه ضروريا أو ضروريا بمعنى ان لا يسهل عليه ما
يمكن ولا يرجع عليه انتهى وقد يجاب أيضا بان ههنا ضرورين ضمنه عدم القدرة على الاصل وضرورة
إدواء الفرض في صورة الايمان بالضرورة الاولى ثامة قبل التعري للتعارض بالتعري لا بدله من دليل
آخر فان كان الدليل ان التيمم خلف ضروري فلا يكفي في نفسه التعارض اذ يكفي هو اضرورة ثبوت الخلف
لا ضرورية الخلف واثرو ضروريته انما يظهر في عدم جوار التيمم مع امكان التعري فقد صح التعري

ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجب بانه كان أولا لا يجاب وصار بعد البيان تصرف بين وورد عليه بانه
انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلاف في الخ) قيل ذكر المستقل ليس للتقييم دلالة التخصيص بالكلام لا يكون
الا باستقلال في ذلك على مذهب الحنفية ومن الشافعية واسناد الخلف الى الظان فتمت جميعا (قوله وعندنا لا بل يكون الخ) يعني
ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض آثاره بكلام متراخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في اباق ظنيا
أول بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشرا الحنفية حتى يكون العام باقيا على قطعيته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصص
بالبعض بخلاف النسخ الا في مورد في دلالة النسخ على ما تناوله هذا سقط ما قبل ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرور
اصطلاح مع ان العبد في التخصيص هذا الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبديل البعض على انه لا يستعمل في التعري

(وشرط الخلفية أمكان الاصل ايصير السبب منعقد الاصل ثم علامه بعارض) كافي مسته من السماء بخلاف الذموس (باب المحكوم عليه وهو المكلف ولا يدمن اهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضي به طريق يتدأه من حيث ينتهي اليه ذلك الحواس فيبتدئ المطالب للقلب أي نور يحصل باشرق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من أوائل مخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فتدأ القلب) أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يتدأه فابتدأ) ادرك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ يتدأ تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مما اتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى ١٤٣

نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل أو رده مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسبا لقوله الحكام والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقصد ادعوا ان اول شئ خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل فيه هو ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسرت في قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى ويانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكو رخرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرق فتخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشرق ذلك الجوهر

ما (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ايصير السبب منعقد الاصل ثم من عدم الاصل في الحال اعراض اذا لمعنى التصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لا مكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم ظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا خلف جسم السماء فان الجسم قد انعقدت موجبه للبر لا مكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا خلف على نبي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف) أي الذي تعاق الطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف على العقل اذا لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم فقط العقل على معان كثيرة منها الجوهر مجرد ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسم او اجساما نيا ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر مجرد الغير المتعلق بالبدن تعاق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذا البدن انما يطلق على بنينه الطيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول مصدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام اول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدعوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسده مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ووضو ذلك ومنها

وان لم يكن رادليل غيره فيلزم التساخي عدم جواز العري (قوله بطريق الكرامة) بتيسيل لاحصر اذا مكان الحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بمطر يطر عليه أو بسيل يصل اليه من مطر في غير ذلك الموضوع ونحو ذلك

(باب المحكوم عليه)

(قوله ليخرج النفوس الفلكية) قيل لهم ارادوا بذلك تعريف الامر الذي يتعلق بالانسان المسمى عقلا ويميزه عن سائر ما يتعلق بالانسان لايتميزه عما عداه مطلقا وانت جدير بان هذا التصحيح للتعريف في الجملة على ما قالوا في تجويز التعريف بالاعم ولا يدع لانسيبة (قوله بدلائل واهية) قيل قوله ادعوا انما يدل على فساد في الدعوى فالدلائل لا تطابق الدعوى وانت خبير بان غرض الشارح انه انما قال ادعوا لم يحكم عليه بانه اول ما خلق الله تعالى لانه لم يثبت كونه كذلك في نفس الامر لضعف دلائله وهذا توجيه صحيح لا يرد عليه ما ذكر (قوله ونحو ذلك) مثل ان الواجب تعالى واجب لذاته وانه ليس فيه تعدد

قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى ويانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكو رخرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرق فتخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشرق ذلك الجوهر

على هذا الاصطلاح تصير بجهر بيان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بجبر الواحد وقياس لكون كل منهما غير قارن ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غايه التدبر وذلك لانه لو لا الاستقلال لتوقف اول الكلام على آخره في الدلالة بوجود الغير فلا منعقد الكلام الاعلى دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالتخصيص فلا يصير العام ظنا ولو لا المقارنة لدلالت الدلالة

على الشمول فان القاصر الذي هو الناسخ انما يدل على انتهاء الحكم المدلول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فانظر الى ظاهر حال العام دلالة شاملة لجميع متناولاته ولو لم يكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة لبعض فينظر في الشبهة في الباقي ويحتل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك هذا التحقيق لعلك لا تجد في غير هذا التعليق ثم اشترطت امتنا الخفية المقارنة في المخصص انما هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما يظهر وجوده كالاتيين المتواردين في عدة الحامل المتوفي عنهما وجهار المعترض في غفلة من هذا وندرة ما هو بخلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخي محمول على المقارنة (قوله والاهل لم يكن الخ) غير ان سوال نوح عليه السلام كان

يظهر الوفاك وبضم
النفق والاقلاية تصور
سؤاله بعد النهي عنه
بقوله ولا تخاطبني في
الذين ظلموا ثم اطلعه الله
بقوله ليس من اهلك (قوله
لم تناول عيسى الخ) لان
الخطاب لاهل مكة ولم
يكن فيهم من يعبده أو
الملائكة ولان ملما لا
يعقل الا ان القوم كانوا
اهل تعنت فشق في البيان
(قوله وعند الله بيان
تفسير الخ) قيل عليه
ان قول المحققين من اصحابه
ان الاستثناء تغيير بخلاف
التخصيص بالمستقل وغيره
من التخصيصات وذلك لان
المراد في الاستثناء مجموع
الافراد لكن لا يتعلق
الحكم الابعد اخراج
البعض وسائر انواع
التخصيص ليس كذلك بل
هو بيان ودلالة على ان

قوة للنفس الانسانية بما يمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاض عليها من العقل بالمعنى
الاول ومنها ان تقوى النفس على ما سئمتها ومنها الغيرة التي يلزمها العلم بالضرورة وان نفس العلم
بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة الاستحبات وجواز الحيات ومنها ملكة حاصلة
بالتجارب يستنبطها المصالح والاعراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة
بين الامور الحسية والقييحة ومنها هيبة مجودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من
المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يتدأ به
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيتمدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب تأمله ويتوفيق الله تعالى ومعنى
ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضرورات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى
من العقل احتياج المصنف رحمه الله الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا
ذلك الجوهر المحرر الذي هو اول الخبوات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن
الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراي والمكف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به
الاثر الفاض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في
النفس ويعد هاللا درك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان افاضة
نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أي قوة شبيهة بالنور في
انه بما يحصل الادراك يضيء أي يصير ذاهبه أي بذلك النور طريق يتدأ به أي بذلك الطريق والمراد
به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها صيرورتها بحيث تهدي القلب اليها
ويتمكن من ترتيبها وسلوكها فوصل الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق ببند أو الضمير في
اليه عائد الى حيث أي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتمدئ الى ان يظهر المطلوب للقلب

جهات باستتار الصفات (قوله قوة للنفس) قيل محلها لرأس وقيل انقب واجل غير الاسلام حيث
قال بدن الانسان بناء على هذا الاختلاف (قوله وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد
بالواجبات الواجبات العقلية (قوله قد يضم اليه العلم بعجاري العادات) أي الضروريات التي يحكمها
يجري بان العادات مثل ان الجسد لا يتقلب زهبا وكان السرف في هذا الضم هو ان دلالة المعجزة على صدق
الشارع الذي يتلقى منه التكليف لانه عادية كما صرحوا به ولا شان ان يتمكن من العلم بذلك الصدق

المراد البعض وانت خبير بان رده ماسياتي من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثه ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثه قرينة
ولان كون العام ظني الدلالة محتملا للكل والبعض عند الشافعي واصحابه يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير
عندهم (قوله لان الاستثناء الحقيقي هو الخ) أي صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وعثرة الخلاف ان الاستثناء الواقع في الأدلة
الشرعية يجب جعله على المتصل بدون قرينة ولا يصرف عنه ان المنقطع الابدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولي لكن
المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز أيضا (قوله وحقيقةه الاخراج الخ) قيل عليه تعريفات الادباء مشحونة
بالمجاز ورد بان المجاز وان كان شائعا في كلام الادباء لكن يجب الاحتراز عنه في التعاريف ولو سلم فلا كاد في اولونه الحقيقة لا يقال
المروج والدخول ههنا كلاهما على المجاز لانها الحركة التي الخارج أو الداخل لا يقال صارا حقيقة عين عرفيتين في تناول اللفظ وعدم

وقد يطلق العقل على قوة النفس بها يتكسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وطأ أربع مراتب كما ذكرت في المتن
 يسمى الاول العقل الهولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم
 فقيل علم يوجب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الخائزات وقوله يتنزه به يلزم من هذا الكلام أن يكون لذلك الحواس
 الخمس بداية ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية فدرك الحواس هي بداية الادراك العقلي

ولو سلم في تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد في تعريف الجمهور ارتكاب مجازين قوله سائر التخصيصات (أي بالمعنى اللغوي بمعنى
 العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل أو مقارن أولا) (قوله ان الاستثناء لا يثبت الخ) قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان
 وضع الالفاظ للامور الذهنية ١٤٤ أو الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصور

واسطة بين النفي والاثبات
 في الامور الخارجية لزم
 القول بان الاستثناء من
 النفي اثبات وبالعكس
 وعندنا لما كان بين الامور
 الذهنية والخارجية
 واسطة بالضرورة لزم
 القول بالاول انتهى كلامه
 وقال المحقق الهروي ذهب
 أكثر المحققين كالشيخ
 الرئيس أبي علي بن سينا
 وأبي نصر الفارابي وغيرهما
 الى ان الالفاظ موضوعة
 للصور الذهنية وأما
 المتأخرين الى انها موضوعة
 للاعيان الخارجية ولا
 يخفى ان هذا القول
 ظاهر البطلان لان كثيرا
 من معاني الالفاظ ليس
 موجودا في الخارج وليس
 في وضع الالفاظ نفات
 وان الموضوع له يجب ان
 يكون معلوما بالذات
 والعين الخارجة معانوم
 بالعرض والالاتفي العلم
 بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو وسواء كان حاصلا في

في الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أي التفاته اليه والتوجه نحوه
 هو توفيق الله تعالى والهامة لا بتأثير النفس أو توقيدها فان الافكار معداة للنفس وفيضان المطلوب انما
 بالهام الله تعالى واعلم أن العقل الذي يحصل الادراك باسرافه وافاضة نوره ويكون نسبتة الى النفوس
 نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا لعقل الذي
 هو اول الخلوقات في كازم المصنف رحمه الله تعالى (قوله وقد يطلق العقل على قوة النفس ما يتكسب
 العلوم) اشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار حصوله للنفس مراتب الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه
 حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشافه لخب عنه يديه وبين المطالب والتمهدي الى طريق التوصل
 الى المقصد وما على هذا فعنه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل
 ومعنى القابلية التأثر والافعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ ونهضة المعدات
 والتصرفات فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالاهايم وتوفيق الملائكة والام فان قلت
 القوة التي بها يتكسب النفس العلوم تشمل مراتب الاربع فكيف تفسره بقابلية الاشراق التي هي
 المرتبة الاولى اعني العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الاثار ويحصل غاية
 المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة للنفس
 وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل في الارباب في الحواس قلت حاصلها
 واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول
 المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي تمكن من اكتساب العلوم
 كما لا يقع التكميل بدونه (قوله أي الروح) رجه التفسير ان نقل قد يطلق على اضعفة التي في الجانب
 لا يسر وليس المراد ههنا ذلك (قوله في كلامه تسامح) قيل لما كان العقل الفعال من آثار الجوهر
 الذي هو اول الخلوقات عندهم كان الاثر الفاضل منه الى الانسان أيضا من آثار ذلك الجوهر فلا تسامح
 على ان المصنف تصور بيان العقل على ما عليه مشايخ أهل السنة لا على مذهب الفلاسفة ويجوز ان
 يكون النور المعنوي آثار الجوهر الخلق أو لا عندهم فلا يمتنع ان تسامح في كلامه (قوله من شأن القوة
 التأثير والفعل) قيل لا يلزم أن يكون القوة للتأثير بل قد يكون للتأثير كقوة الفهم وأمثلة فلا اتجاه
 للسؤال أصلا (قوله وقابليته من حيث الخ) قيل القابلية على هذا الحصول المطلوب للاشراق الجوهر

وتارة

الذهن بنفسه أو بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض الافاضل من أصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان يكون وضع
 المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية التي في مرتبة الحكاية وطرف الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم
 بالحيثية على القوم انتفاء الحيثية عنه وعدم اتصافه بها في نفس الامر وطا الواقع الذي هو مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت
 لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفاء في نفس الامر ففي شأن زيد مسكوت عنه نفيًا وانما تارة ما اذا كانت المركبات الاسنادية موضوعة
 براه ما هو المحكي عنه ومطابق الحكم ومصدان الخ في طرف الواقع وحان نفس الامر الذي هو مرتبة المحكي عنه فالثبوت والانتفاء في
 مرتبة المحكي عنه نفيًا ان لا يرتفعان معا فخرج زيد بانه لا يمتنع عن القوم بيان لا انتفاء الحيثية عنه بالضرورة

وقال بعضهم ليس المراد من كبر النسبة خارجية ان تكون موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها لانهما تمتع فرضه اذا الوجود ليس الانفس الموجودة المصدريه أى صيرورة الشيء وقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فقاد قولنا جاني القرم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم الحكاية بالحيى فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد بحيث يصح عنه الحكاية بالحيى فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى مصداق القضية واما اذا كانت موضوعه للنسبة الذهبية فلا يلزم ان يكون في الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح ويبانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب الاسنادى نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قبل جاء في القوم لا استفاد منه الا حصول نسبة الحيى الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه

في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شئ من النسبتين في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقا سواء اريد به نفس النسبة الحاكية أو مصداقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما كان باعتبار وضع المركب الاسنادى له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس الا الهيئته التركيبية الحلية او الشرطية والاعم ما بعدها ليست هيئته تركيبية لاحلية ولا شرطية واما ابتناء ماهو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجهه على فهمي القاصر ان المركب

وتارة هي انب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الخواص ان يدرك الغائب من الشاهد أى يتبدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والمزومات مثل استدلاله من العالم وتغيره على ان له صانعا قديما غنيا مساويا بر يتاعن النقائص وأن يستترع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بجزء هذه الاران كل نار حارة وكذا في جانب التصورة مثلا ينتزع من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المشخصة والواحد الخارج جبهة حقا نفعها الكليسة واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان النفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظر بار الشانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكتملة اياه وتأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع هي ارب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها يسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبهها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامى لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على

المدكور وولك أن تقول القابلية للاشراق المذكور قابلية لحصول المطلوب وبالعكس (قوله وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها) فيه انه لا يلائم ما ذكره أو لا من ان القوة لا تكون الامبدأ للتأثير والفعل (قوله خالية عن العلوم) خلوها عن العلوم الانطباعية لاعن العلم الحضورى فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلوا الشيء عن نفسه (قوله بالهيولى الاولى) أراد الهيولى المتعارفة وانما قيدها بالاولى لان الهيولى قد يطلق على جسم تركيب منه جسم آخر كالسقف الذى تركيب منه البيت ومن الجدار وليس المراد ههنا ذلك (قوله الخالية في نفسها) بمعنى انها لا يقتضى شيئا منها بخصوصها وان لم ينقل عن واحدة منها غير معينه (قوله ثم اذا أدركت الضروريات) فان قلت بين هذه المرتبة والمرتبة الاولى مرتبة اخرى هي ادراك الجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا لها قلت لانها من خواص النفس الحيوانية مطلقا والفرض عدم مراتب المخصوصة بالنفس الانسانية (قوله من غير تجسم كسب جديد) قال بعض المحققين وعندى انه لا اعتبار بالملكة الاستحضارية العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة

(١٩ تلويح ثالث) الاسنادى على هذا القول موضوع للنسبة الخارجية بمعنى قولنا جاء في القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالحيى فاذا استثنى منه زيد استمداد لا محالة عدم كونه بتلك الهيئته يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية واما اذا امكن كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو مذهب متأخرى الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا فادته على المشهور وانما كان باعتبار افادة الامع ما بعدها رفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها طائفا ذى الحكم الايجابي باعتبار النسبتان التامة والتقييدية فرفع الحكم الايجابي يتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع وفي النسبة

فأعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في إحدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في أخر الدماغ يرسم فيه المعاني الخزنية ثم هذه الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين السلبية لا بد من التقييدية وساب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم الايجابي يرفع ابتداءه فقط في هذه الصورة يفيد الاستثناء من الالبات الحكم بالتقي اذح يكون رفع ١٤٦ الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان لي الوجهين الاخيرين

الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا الاستفاد هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو انظما همر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالذكية بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهولاني استعداد النفس لا يتزع بعد حصول المحسوسات والعقل بالمذكية علم البدايات على وجه يوصل الى النظريات أي مرتبة تاتى الى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانها هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المملىق الذي يخدمه سائر القوى والافاق المستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه عما يكون بعد ان تحصيل والا حصار مرة أو مرات ثم هذه ان مرات استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاثة الاول أو كمال لها كاربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا ثلث ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى أيضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي أن تدرك البدايات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات منانظ التكليف اذ بهارتع الانسان عن درجة لبها ثم وبشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم ان بداية درك الحواس) يعنى لماذا كرفي تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولماذا كرفي ادراك العقل بداية لزم أن يكون له نهاية لان ادراكنا أمور حادثه منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا يمتدأ والضمير في له عائدان حيث أي طرف يمتدأ به من المقام الذي ينتهى اليه ادراك الحواس لزم أن يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذ كر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس أعنى قوة سار به في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثبة كافية وان لم ينحصر ان رتب في الاربعة فإدا حصرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها النفس قادرة على استحضارها ولم يتجسم فهذه المرتبة لولم يقدر عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار (قوله والمصنف جعل الهولاني الخ) رد عليه بان المصنف جعل الاستعداد الاتزاع للكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عقلا هيرو لا نيا وليس في كلامه ما يدل على اعتبار أن يكون هذا الاستعداد بعد حصول

فلا يفيد الاستثناء من الالبات التي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتمت خاطرى بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمي وقساد قريحتي بتتبع عدليل أيضا والاول على التقيض واغترى باحصاء الاعداد الخيالية (قوله اطلق العشرة) الاحتمالات اربعة وانها ثلاثه حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة وحاصل الثاني ان العشرة تناولت ثم اخرج منها أي منع من الدخول في الحكم الثلاثة واسند الى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الاسناد

الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الالاثثة موضوع باراه سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب (قوله في منع الحكم بطريق اخ) قال ان انيزان الصحیح انه لا خلاف بين أهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع أهل اللغة فاهم قالوا الاستثنا اخرج ما يتكلم به وان تكلم به في بعد التثنا والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام (قوله لا يقع عليه الخ) أي لا يطابق عليه الا حقيقه ولا مجازا (قوله وهذا الكلام نص الخ) قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لا يبطل المذهب الثاني أيضا ورد بان في المذهب الثاني المراد بالالاف حقيقته غايته ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة عنها (قوله ورجحه) هذه الحجج الثلاثة أو ردتها خرا الاسلام من قبل الشافعي في ان الاستثناء بعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما فهم المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها احجج اعليه ز قوله فانما اعدام الخ) رد عليه ان هذا من لازم من جعله في حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه عدم الحكم في المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدور اذ تقدير او قيل أيضا ان هذه الحجة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول بان عشرين الالاثثة اصح للوجه فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاطول احب عنه بانه جعل التكلم

بالعشرة كذا تنكلم اذ لو اذات معناها لزم الاخراج او المعارضة وحيث لم يقصد ان كانه لم تنكلم به (قوله الاستثناء من المتناول الخ) قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بان لا يصح استثناء بعض الافراد الحقة في عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصول بان يراد بالاصابع الا نامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اراد بالجاربه نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب ١٤٧ هر باعن اشكال الضمير وتقريره ان

من قال اشترت الجارية
 الا نصفها لم يردها نصفها
 والالزم استثناء نصفها
 من نصفها والتسلسل
 لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضى ان
 يراد بها النصف واخراج
 النصف من النصف
 يقتضى ان يراد بها الربع
 وهكذا وأيضا الضمير
 يعود الى الجارية بكما لها
 لا الى نصفها مع القطع بان
 مدلول الجارية وضميرها
 واحد وعلى ما ذكره
 المصنف يلزم ان يراد
 بالجاربه معناها المجازي
 وضميرها معناها الحقيقي
 على عكس ما هو المشهور
 في صنعة الاستخدام
 قال السيد الشريف قدس
 سره رداعيه بان القائل
 بان المستثنى منه مستعمل
 في الباقي مجازا والاستثناء
 قرينه كيف يسلم رجوع

في العصب المفرش على جرد اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائد في مقدم الدماغ
 الشبهتين بجلنى الثدى يدرك بها الزرائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفرش على سطح باطن
 الصماخ يدرك بها الاصوت والبصر هو قوة مرتبة في العصبين المحوقتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ
 فيفتقران الى العينين يدرك بها الالوان والاشياء ولا يخفى في أن المرتبة فيها هو صورة المحسوس لانفسه
 فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس عبرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم
 هو ذلك الموجود الحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
 درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة
 مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
 والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المتفرع في الحسوتات ويبقى فيها بعد الغيبة عن
 الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لاني مؤخره
 على ما ذكره المصنف رحمه الله به يدرك المعاني الجزئية انغير المحسوسة اعنى التي لم يتبادر اليها من طرف
 الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كحد اذ زيد ووصفة عمر ورا الحائظه وهي قوة مرتبة في
 التجويف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني الجزئية الى ادركها الوهم فهي خزانه للوهم بمنزلة الخيال

المحسوسات له (قوله فيفتقران الى العينين في شرح القانوق للقرشي في باب تشرح العين قيل ان
 العصبين يتقاطعا بحيث تنفذ اليه الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى وجاينوس يعتقد
 خلاف ذلك ويرى ان اليسرى تنفذ الى العين اليمنى واليسرى الى العين اليسرى فان العصبين
 لا يتقاطعان بل يتلاقيان وينشعب كل واحد منهما عند موضع اتلاقي حتى يكون هناك موضع مشترك
 التجويف هما ثم يتفارقا فيذهب كل واحد منهما الى العين المحذية لمبداه وعداها والى اى شهور وبه
 يقول الشيخ أيضا (قوله ولا يخفى في ان المرتبة الخ ان قصده الايراد على قول المصنف فانه اذا رآك
 الحواس ارتسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة فهو ظاهر لا تدفع بالحل على حذف المضاف ان
 رتسام صور المحسوسات على انه قد يجاب عنه أيضا بان معنى ارتسام المحسوسات الحاسة حصول صورته
 (قوله لاني مؤخره على ما ذكره المصنف) اجيب عنه بان المصنف جعل للدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا
 ويعتبر التجويف الثلاثة وان لكل منها مقدما ومؤخرا وان في مقدم قوة ربي او حرا اخرى لان غرضه

الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وما قوله للقطع الخ فقيهه ان قوله في آذانهم لادل على ان المراد
 بالاصابع هو الا نامل يكون معنى قوله الاصول انظر شرط المتصل ان يكون مجيب لولاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله اما لو قيل
 جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو اخبرني آذانهم وقال العلامة الفخري ان الاستثناء
 من حيث تناول لولا القرينه فالقهورم قبلها هو الكل لان من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج رتسام القرينه لا قبلها
 فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيمة لا المطلقة كما شترت جاربه تصفها لا غير فالرتم استقيدها لقيام القرينه بكون
 الملاحظة للمعنى في الوضعية فالارجع اضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما جمع عليه وان
 العشرة نصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس منسلا لولا الاصابع في آذانهم الاصولها لان الاستثناء
 وارجاع الضمير بعد تمام القرينه ولا شأنه لافرق بين النصف والا نصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدل على
 ما يدل عليه (قوله كالتجوز با شخصين) وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد

وتصرف فيها وركب بينهم ما تسمى متخيلة أيضا هذا ما به أدراك الحواس فإذا تم هذا انتزع النفس الأنانية من المفكرة
هلوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كاذ كونا والعلم عند الله تعالى

ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من الاتحاد التي هو مبلغها على ما تقرر في مقرره وثبت في محله (قوله
ولو صحت فاصل الخ) قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفي جعلها حوا من الحجة الاولى تكلف وردبانه حوا
بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد (قوله مجاز) وذلك لاهم اجعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثبوت فلا بد من الجمع بين الاجماع بحمل الاول على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقتنا صرح اثبات كفتح
الاسلام وصاحب الكشاف والمعنى والنسفي ١٤٨ وقال في الباب اجمع أهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل (قوله

المستثنى غير الخ) قيل
عليه ابن الحاجب وغيره
من القائلين بالمذهب
الثاني على ان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعرض
يعنى انه اخرجت من
العشرة ثلاثة ثم حكم على
العشرة المخرج عنها الثلاثة
بالثبوت وعليها بالنسفي
ورديانه مراد المصنف
على الحقيقة أى لا يصح
الحكم حقيقة وذلك لا ينافي
اثباته مجازا كاذب اليه
القائلون به هذا (قوله
ووجه المجاز) وقال
القاضي أبو زيد اطلاقا
على ظاهر الدال لانه اذا
قلت لفلان على ألف
الا عشرة لم يجز العشر
كالواقفينا ولكن عدم
الوجوب على المقر ليس
بنص نافي للوجوب عليه
بل لعدم دليل الوجوب
عليه (قوله فصار كقوله
الخ) قيل عليه هذا في

الحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجز الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان
وانسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى
نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من مجال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون
من علماء التشریح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة وان لم
في كلام المصنف رحمه الله ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانه
يرسم أول صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل
فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلقظ بعد ان ان محلهما بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ان تمام الصور
والمعاني وأخذ المفكرة اياها من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صوراً أو معاني
كيفية لانها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التعريف في أن نهاية أدراك الحواس هو بداية أدراك العقل
على ما يشعر به التعريف المسند كورالعقل وأما تحقيق هذه المباني فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر
ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وان يحتاج الى هذا
التطوير وان عود الضمير الى حيث هو ولازم انظر في مماله بعد في العربية بل المراد ان العقل فور
ينص به الطريق الذي يتسدد به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يملكه العقلاء والمحيين والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي
نحن بصددده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات

لم يكن بيان تشرح الدماغ وإنما المراد بيان الحواس الباطنة لا مجرد الكلام اليه وهذا يتم ببيان تقدم
البعض على البعض أخذاً من مقدم الدماغ بلا احتياج الى بيان ان كلامهم ما في مقدم أى تجويف أو
في مؤخره كما كتفى بان يقول في المقدم الحس المشترك والخيال خزانته وفي المؤخر الوهم والحافظة خزانته

والاستدلال

كروم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عام وكون الوصف

غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا كروم رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عام وكون الوصف
علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم في شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم التكررة الموصوفة بما قصد
قدح فيه كثير من العلماء الخفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم من
رجلا عالما بالبا كرام عالم واحد وامان حلف لا اجالس الار رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسه عالين أو اكثر بناء على ان الوصف قرينة
على ان المستثنى هو النوع لا انفراد بحلاف ما لو قال الار رجلا على ان القائلين بعموم التكررة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستعراق
وهذه أربعة اعتراضات في اقدح عن مذهب الخفية رجهم الله قال العلامة انقشاري التكررة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد
النفي اذا وصفت بها النوع نعم نحو لا اجالس الار رجلا عالما حيث يشمل ابا حجة مجالسه كل عالم فلا يحنث بمجالسه أى فرد واحد فصاعدا

(ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما متعلق ويسمى عملية فاذا كتبت العملية
 حركات البدن الى ما هو خير واما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة
 وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا تتحرك الى ما هو شر عنددها واما هو شر عندها
 والجوهر المذ كوردا ثم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا باقابلة المذ كورة واذا
 لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها بالعدم قابليتها اذ لو كانت قابلية
 وقد قلنا ان ذلك الجوهر اثم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل ميزان

الخلاف اكرمتم رجلا عالما اذ لا نقي وما كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم ١٤٩ النزاع في صورة العين لان الايمان على

العرف وليس الكلام فيه
 على ان عدم العموم غير
 مسلم للقطع بصحة
 الاستثناء في قولنا لا كرم
 رجلا عالما الا فلانا
 ففيه دلالة على انه فيه
 عموم ولو على سبيل البديل
 ولو سلم فالخلف لما منع
 لا يقدح في الاصل الكلي
 وقدح العلماء الخلفية
 في عموم النكرة الموصوفة
 وكون الوصف علة تامة
 للحكم في حيز المنع ومنع
 عليه الوصف في نحو قوله
 تعالى ولعبدمؤمن خير
 من مشرك وقول معروف
 خير من صدقة يتبعها
 اذى وقولك اذ اريت لى
 عبدا ابقا فرده وكلمة
 كبا فاقبله صريح المنكارة
 لظهور ان الايمان هو
 العلة التامة لخيرية العبد
 المؤمن من المشرك
 ولا يتصور فيه النزاع

والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة هياته يمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور النفس به تهتدى
 الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتداء الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب
 المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطالب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا
 الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لا اختيارا
 اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والافعال ما لا يعنى انه عمل بل معنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وهذا
 الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى
 مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتحرك البدن عن الشر والى الخيرات وهذا التحريك
 يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات
 البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن
 الملائم الى المذافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات
 والنفس ما تمسك الى الكمالات مهيا لتطويع القوى واهرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر
 وعرفت ما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم
 قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر
 والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه
 بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم
 فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من
 ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان ميزان العقل

وفي الوسط المفكرة فتوهم ان المصنف جعل الوهم في التجويف الاخر من الدماغ عين الوهم (قوله
 سمى العلم به نظريا) قبل عليه كون الاشياء مباحة التصرف في أو محظورة أو كون الاعمال واجبة
 أو حراما أو مباحة أو مكروهة أو مندوبة مما هو جدير ليس لنا اختيار في وجوده مع ان العلم به من العلوم
 العملية فالاولى ما فعله المصنف من الاكتفاء بعد تعلقه بالعمل (قوله واستدل من ترك الخيرات الخ)
 قبل هذا يقتضى أن لا يكف التارك للخيرات والا تى بالشرور لعدم الفعل الذى هو مناط التكليف

من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت بعموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فالاستغراق جوازى
 وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فينتال واحدا وان كانت
 موصوفة بالاستثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فالو حالف لا اجالس الارجال يبحث بمجالسة رجلين ونحو حالف لا اجالس الارجال عالما
 لم يبحث بمجالسة عالين وأكثر ولا يجوز ان يراد فى الاولى لا اجالس الرجال الارجال والا انسانا لان المقدر يجب ان يكون من جنس
 المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكمى النكرة الموصوفة متعلق بانصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها
 معتبرة بوجود الصفة فكانت هى المعتبرة والمقصود بالذ كر دون الذات فاعتبر تعميمها دون الذات الا يرى ان من قال اذ اريت لى عبدا
 ابقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود فى مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهى تعم فعمت النكرة بتعميمها الا اذا

متفاوتا في افراد الناس) وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها او كثرة قوتها في أصل الخلقة (متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها تقصير أشد تناسباً بذلك الجوهر ويرزاد استضاءتها بانوارها واستفادتها بما غاث آثاره وفاقابلية المذكورة بسبب حصول العلم والعمل وحصول العلم والعمل بسبب زيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ما ذكرناه مما طالت التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر بالخلاف في ايجابه الحسن والقيح فعند المعتزلة لخطاب تتوجه بنفس العقل) هذا فرع مسألة الحسن والقيح المذكورة في باب الامر ١٥٠ (فاضبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمان

يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذبان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيض من قائه ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدايته والعلم بالمعجزة والعلوية النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

متفاوتا في افراد الانسان حدودا وبقاء اما بدونا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكما كان البدن أعدل وبألوا حدا لخصي أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكل وان الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المراتفة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسباً بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بزيادة المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقد تباينت المراتبة بوقت البلوغ فامة لسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات انضروية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطة استفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وموتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة لتصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اطم ان المهم في هذا المقام تحريز المبحث وتخصيص محل النزاع ليعتد في الطرفي ادلة الجانبين ويظهر صحة المطالب ولا نزاع معتزلة في أن العقل لا يستقل بحد ذاته لثبوت الاحكام على نفاصلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول اسبوع ولا نزاع للاشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخل في معرفة الاحكام حتى من حوايل الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق اشارة بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في أن العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض (قوله باعتبار زيادة اعتدال البدن) المفهوم من كلام المصنف ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت انفسها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام المصنف ان تفاوت الابدان بحسب

نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا يتعين عند التكميم والسامع الاعند وجود

الادعال

الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند التكميم لعهد وقع له به من مشاعلة

سابقة له لا على التكميم غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعوم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصح الاسم المنكر باعتبارها في الاعتبار فلم تعممها بل بقي متوحدا هكذا حققه المحققون (قوله وأيضا صدر) دليل آخر على ان في مثل الاصلاة الا بظهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع أيضا ولا تعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى الاصلاة جائزة الا في حال الاقتران بالظهور وان فيها يتقيد هذا الحكم ويثبت تقضيه وهو جواز شيء من الصلاة اذ تقضي السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاء في

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية
 فيتطرق الخطأ في مقتضيات الافكار كاترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصارد بل سنا على التوسط بين
 مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذکور في مسألة الجبر والقدر وفي مسألة الحسن والقيح وثانيهما معارضة الوهم
 العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كافي أى العقل وحده غير كافي فيما يحتاج الانسان الى معرفته
 بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد أو تبيينه ليه توجه العقل الى الاستدلال أو اذراك زمان يحصل له
 التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فهذا اخترنا للتوسط في المسائل المتفرعة المذکور في المتن وهي قوله (فالصبي العاقل
 لا يكف بالايمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علمه الحصول ١٥١ التجارب وكال العقل (ولكن يصح

منه) اعتبار الاصل
 العقل ورعاية للتوسط
 جعلنا مجرد العقل كافي
 للصحة وشرطنا الانضمام
 المذکور للوجوب
 (والمراهقة ان غفلت عن
 الاعتقاد بين لا تبين عن
 زوجها خلافا للمعتزلة وان
 كفرت تبين) فانها ان
 لم تدرك المدة المذکور
 لم يجعلها مجرد عقلا كافي
 في التوجه الى الاستدلال
 لكن ان توجهت علم حينئذ
 انها أدركت مدة اذاتها
 التوجه جعلها مجرد عقلا
 كافي اذا حصل التوجه
 وشرطنا الانضمام اذا لم
 يحصل التوجه (وكذا
 الشاهق) أى لا يكف
 قبل مضي زمان يحصل
 فيه التجربة وبعدة
 يكف فلا يضمن قائل
 الشاهق ولو قبل مدة
 التجربة فانه لم يستوجب
 عصمة بدون دار الاسلام

الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة
 الحسن والقيح وعند الاشعرية لا اذ لا حكم العقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا
 للدور) يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثه الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
 معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك
 الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الاسكليات فكيف المعارضة بينهما أجب بان مدرك الكل هو
 النفس لكنهم يدرك الاسكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة ان يجذب النفس الى
 آلة الوهم بدون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان فيها بالحس والوهم ومدركتهما
 أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كافي في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به امر الشارع لما
 ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو
 رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لا يكف بالايمان) وهو الصحيح
 وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها
 بكمال العقل والبالغ والصبي سوا في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب
 ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
 عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أى المراهقة تبين
 عن الزوج لاننا غاوضنا البوغ موضع كمال العقل وانتمكن من الاستدلال ذ لم تدرك ذلك حقيقة
 اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نبط الحكم بالسبب الظاهر دار معه
 وجودا وعندهما ولم يعد بحقيقة السبب فيذبحى أن تدرك المراهقة التي كفرت كالسافر سغرا علم أنه
 الامشقة فيه أصلا فانه يبقى الرخصة بما لها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لاسماني لانه ان فيجب
 ذوا حد السبب الحقيقي أردليه اعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبي العاقل البانغ الشاهق في
 الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكف بالايمان بمجرد عقوله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد علم
 يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد زمان
 التجربة وانتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة وانتمكن فليس
 الاعتدال وعدمه وانما ظهران تفاوت النفوس في مبدا الفطرة بصفا وطاعة بحسب تفاوت الابدان

أحد الارا كباو ديوان احكم المنب على ازالة استثناء بعينه هو المتنى في صدر الكلام فاعنى لاصلاة جائزة في حال من الاحوال الا في
 حال اقترانها بالطهور فيكون المعنى ان كل صلاة على ثلاث الحالة هي جائزة كما في قولنا ما جاء في القوم الارا كبين بمعنى جاؤا ارا كبين على
 ان الاستثناء ثبت نقيض الحكم لانقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا واثباتا نقيضا حاصل ولم يقل أحد بأنه يجعل
 الكل في جزئياو يؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالمال فلا يرد
 ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور في الجملة وذلك اذا تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل متريدا بينه وبين النفي وما
 قالوا انه منقطع فلا يخرج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المبالغة كانه لا يشرط للصحة غيرها وان الحكم مطرد فان كل صلاة

(فصل ثم اهلية ضربان اهلية وجوب واهلية أداء اما الاولى فيبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا للماله وعليه قال الله تعالى

يظهر صلاحه قطعا وبأن البطلان لمعارضه قاطع دل على اشتراط أمر آخر لا يصرفه عنه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل وبأن الحمل على المباينة خلاف اظاهر سيما في أحكام الشريعة وبأن الحكم في الصلاة الشرعية غير مطرد والخصي غير مراد بدل عليه الاستثناء وبأن ورود الشرع ابتداء بصحة كل صلاة مانصة بالطهور غير متصور (قوله يجي في باب الخ) دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة بطريق الابعاء ان يفرق بين حكيمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى

بعدم ذور والافتذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو معنوية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والافلا وهذا امر أدبي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الافاق والانفس وأما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجية فان قيل الشاهد للمالك يكلف بالايمان كان ينبغي أن لا يحدده بل يضمن فانه فالجواب أن العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يجر اليها فقط بل يضمن فانه وكذا الصبي والمجنون اذا اقتدوا في دار الحرب (قوله فصل ثم اهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وانما لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لو جوب الحقوق المتروكة له وعليه والثانية أهلية الاداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا الاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مختبرعات والفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بشيئونه في ذمته حاول المصنف رحمه الله رد عليهم بتحقيق فلا مخالفة لكن هذا مبني على أن حدودها مجرد البدن ولو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كاذل عليه خطاب ألسنت ربكم فكيف تكون تابعة لما لم يخلق عنده وجوده (قوله وليس في تقدير الزمان الخ) أي ليس على حد الامهال وتقدير زمان التجزئة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به أنه هكذا وقد ورد لما قيل انه مقدر بثلاثة أيام فانه اذا استتمت تلك المهمل ثلاثة أيام ووجه الردان العقل متفاوت في أصل الحلقة قرب عاقل منه تدي في زمان قليل الى ما يتدى اليه غيره في زمان كثير فيقوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بقدر ذلك الزمان في حق شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ومعانيه بعد استيفائه (قوله فان الاهلية ضربان) التحقيق أن الاهلية ثلاثة اضرب لان ثلث معلومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به أعني لزوم الإيقاع وثالثها نفس الاداء وهو التسليم والإيقاع وهذه ثلاث مفهومات ولكل منها أهلية عبر القوم عن أهلية الاول بأهلية الوجوب وعن أهلية الثاني بأهلية الاداء الكامل وعن أهلية الثالث بصحة الاداء وأهلية القاصرة وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب وأهليته بالذمة ووجوب الاداء بالطيب وأهليته بالفعل والاداء الكاملين

فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور هبة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفترق الى أشياء أخرى ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فن أين يلزم جواز كل صلاة يظهر ورورد بان قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعلة مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط آخر على ان ما هو عدم الشرط ومحقق المانع صلاة فيلزم ان يكون ثابتة (قوله وهو أقوى دليل) قيل عليه لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريئة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقريئة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء منه وبالجملة الاحتمال المنافي للدلالة اندليل الاحتمال الناشئ عن دليل لا الاحتمال المجرد (قوله فلان معظم النكفارا الخ) وقد يقال ان افاذتها الاثبات بالعرف الشرعي الطاري لا اللغوي والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) إشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بذهب الخصم لانه لا يدعي أنه بطريق العبارة وانما مسوقة لاجله وان هذا يقتضي أن لا يصير الباقي للصانع مؤتمنا بهذه الحكمة (أحيب)

الذمة

له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد

لجواز ان يعدل عن الاصل بقريئة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقريئة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء منه وبالجملة الاحتمال المنافي للدلالة اندليل الاحتمال الناشئ عن دليل لا الاحتمال المجرد (قوله فلان معظم النكفارا الخ) وقد يقال ان افاذتها الاثبات بالعرف الشرعي الطاري لا اللغوي والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) إشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بذهب الخصم لانه لا يدعي أنه بطريق العبارة وانما مسوقة لاجله وان هذا يقتضي أن لا يصير الباقي للصانع مؤتمنا بهذه الحكمة (أحيب)

في مثل لاصلاة الا بطهور كما قد سلف وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل لايمان
حيث قال النبي عليه السلام اقرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله أنه لم يعهد) حاصلة انه خارج عن قانون امن حيث
التركيب من الثلاثة ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما أورده ابن الحاجب بانا قاطعون بيان كلاما من المستثنى
والمستثنى منه وحذف الاستثناء مستعمل في معناه الافرادي وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترت الجارية الانصافها الى جزء الاسم
وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على مذهبكم لانه يسدق بما ذكره في الجواب عن هذا
(قوله اذ ليس المراد منه) قيل عليه هذا الحل ليس مستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استند الحكم الى
الكل واخرج الى البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كما ليس ١٥٣ مما يخفى على احدا ويقع فيه اختلاف

أو يصلح ان يكون مقابلا
للمذهبين الاوليين
لكنه لا يبق بالمقصود لان
المفردات حينئذ مستعملة
في معانيها الافرادية فاما
ان يراد بالعبارة في قوله
على عشرة الاثلاثة هو
عشرة افراد ويحكم بانها
وهو التناقض أو يراد
سبعة افراد وهو المذهب
الثاني فجرد القول بان
المجموع موضوع للسبعة
بالنوع ظن وان الظن
لا يقتضي من الحق شيئا
ورد بان التناقض من دفع
بما ذكر في بيان المذاهب
الثلاثة بما اعتبر في كل
منها ما حقه ان يعتبر
وانما الكلام في كون
ذلك على مذاق اللغة
العربية أم لا ومقتضى
البيان ان هذا ليس
بخارج عن القانون
الجاري في لغة العرب

الذمة لغة وشرعا وثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك أن الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل
أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية
والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المساواة في الدنيا وهذا
هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا أخذنا من بني آدم من
ظهورهم ذرية منهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى
أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في أدنى مدة كوت الكل
بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا
في صلب آدم ثم انسا ناتلها لاجل انوثتهم بالغيب وحصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال
بالآيات أن الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤخذ بها فلا بد
فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان أهلا له وما عليه
واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف

ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرائط وأهليته أعنى محتمه بالقاصرين (قوله ان الذمة في اللغة
العهد) قيل لانه سبب نوع الذم اذ انقص (قوله ذرية آدم بعضهم من بعض الخ) روى مالك وأحمد بن
حنبل والترمذي عن عمر رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال في تفسير الآية الكريمة ان الله تعالى
خلق آدم عليه السلام ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل
أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره وأخرج ذرية فقال جل جلاله خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار
يعملون وفيه بحث وهو ان الآية الكريمة تدل على ان اخراج الذرية من ظهور بني آدم ودل الحديث
الشريف على انه من ظهر نفس آدم عليه السلام فما التوفيق قال صاحب الكشف قلنا التوفيق على
ما قال الكتاني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم عليه السلام بعضهم من ظهور بعضهم على حسب
ما يتوالدون الى يوم القيامة وكان ذلك أخذنا من ظهره وكان ذلك في أدنى مرة كما يكون ذلك في موت الكل
بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية ووفق البيضاوي في شرح المصابيح بان المراد من بني
آدم هو أولاده جعله اسم للنوع كالنسر ومن الاخراج توليد بعضهم عن بعض على مرور الزمان

(٢٠ - تلويح ثالث) وذلك لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة لا شئ في أنها عشرة لان العشرة
عشرة سواء أطلقها أو قيدتها فاما ان ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة ويستعمل العشرة
منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول وأما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا أصليا بل ليكون ذرية
الى خصوصية السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكتابات فينبغي ان يكون اسم السبعة لا على أنه وضع وضعوا احدا
بل على أنه يعبر عنها بل لازم مركب فهو المذهب الثالث فان الشئ قد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض
لوازمه كما في قول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيق المشتاق يعني بنت أربع عشرة وهذا هذا والمراد
بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وبه يدفع كل ما أورده ابن الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث (قوله مع أنه في حيز المنع)

وإذا أخذنا ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية أخبار عن عهد جبرئيل بين الله وبين بني آدم وعن إقرارهم بوحداية الله تعالى وبربوبيته والأشهاد عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلالا وجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشريحي (وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) العرب كانوا يسمون الخبير والشراي الطائر

فقبل جوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فدفع عما ذكره في الكشف جوابا عميقا قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتمجج بها أسماء للسور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا يجعلها أسماء واحدا على طريقة حضرموت ١٥٤ مستنكرة لعمري ونحوه عن كلام العرب وأما غير من كبة منشورة

نشر أسماء العدد فلا استنكار فيها لأنها من باب التسمية بما حقه ان يحكى كناية كما هو أتابط شرا ويرق بحره وشاب قرناها وكالو سمى يزيد منطلق ويبت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الالائة ليس محكما بل معرر بأجسب العوامل فيكون على طريقة حضرموت أى من تخير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم الهدور و رديانه انما يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضا واحدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك على ان اعتراض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركيب الاسم من ثلاثة أصلا سواء كان محكما أو غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد

مغاير للعقل واجيب باننا نسلم أن العقل بهذه الحيشية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كالوركب العقل في حيوان غير الاذى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلالا وجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فإمضى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعله بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة الى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره نغرا الاسلام من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فعنا أنه وجب على نفسه باعتبار كونها محل ذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية الخلل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذا أخذنا ربك من بني آدم) ذهب كثير من المفسرين الى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان ألزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلالا ذلك وانما المراد بمجرد الالتزام والالتزام وتحقق ذلك الى علماء البيان وأما قوله تعالى وجلها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انما العظما بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا يبين أن يحملها وحملها الانسان مع

واقصر في الحديث على ذكر الاصل (قوله واجيب باننا نسلم ان العقل الخ) قيل ضعف هذا الجواب ظاهر اما اوله فلان المعترض مانع باننا نسلم ان الوصف الذي يبنى عليه الوجوب امر آخر غير العقل فلا وجه لقوله لاننا نسلم ان العقل بهذه الحيشية الخ واما ثانيا فلان قوله الوجوب مبنى على هذا الوصف ليس امرا زائدا على مجرد الدعوى بل الجواب عن أصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذرية جعلهم عقلاء والالم بجز الخطاب بالسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا لا يحتاج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لا يثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة وعلم ان العقل انما هو مجرد فهم الخطاب (قوله أنه تمثيل) قد يناقش فيه بأنه لا يصار الى المجاز الا عند تحذر الحقيقة (قوله من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده) قيل وجود ذلك الوصف لم يلزم من

ولا يندفع المنع والنقض بالاستقراء ولا بالنقل عن الأئمة ولا بما ذكره صاحب الكشف (قوله وأيضا) ضعف قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتزر عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على المصنف رحمه الله تعالى و رديان مدار كلامه أنه اذا جاز اعراب الجزء الاول في الموضوع الشخصى عند الاضافة ولم يحسن كناية فما المانع من اجراء اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اننا قد عرفت أنه موضوع بالوضع التوضيحي والامر فيه على سعة (قوله بالاشارة يكون الحكمى المستثنى تابنا) بدلالة اللغة كالصدر بيدان حكم المصدر ثبت قصد او عبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة قيل عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفروق للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا قام مسوقا لاثبات مجيى زيد وقيامه بابلغ وجهه وأوكده حتى قالوا انه تأ كيد على تأ كيد لان النبي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته اجمالا للفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم

صريحاً بثبوته لفاعله فالاول نأ كيداً بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التسكيم. ورد منع السوق لذلك بل المقصود نأ كيداً بحججه
 بنفيه عن غيره والتأ كيداً يقضى سوق العبارة لاثبات المحي حتى يكون فيه عبارة بل التأ كيداً على سبيل الاشارة فان المحي لما كان
 هي كوز الثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح بما يدل على نفيه عن غير زيد بقيد حججه البتة وكذا في ما زيد الاقامتاً أما في ما قام الازيد
 ولان هذا الكلام مردلن يزعم مشاركة الغير في صفة القيام مع اقراره بأنه متصف به فكان نفي القيام عن غيره هو المقصود وهذا في
 المثال الثاني أظهر فانه لما نفي عن زيد جميع الحالات سوى القيام ومن جملتها عدم القيام أفاد على طريق الاشارة تأ كيداً من زيد اقامتاً
 وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما أنت الا حراً لان في الاستثناء حكم (قوله بحكم العرف الخ) قبل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العددي وغيره وأيضاً مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثباتاً وبالعكس منطوق على المذهب

الاول دون الثاني وقد
 عرفت ان جهور القائلين
 بالمذهب الثاني كبن
 الحاجب وغيره ذهبوا الى
 ذلك ورد بأن المراد ان
 فيه اخراج قبل الحكم ثم
 الحكم على الباقي واجماع
 أئمة اللغة على ان الاستثناء
 اخراج ونكسماً بالباقي
 اعدل شاهد على ان
 العرف هذا والمصنف لا
 يريد العرف في الفرق بين
 العددي وغيره ولا يدعيه
 بل مدار الفرق عنده
 بين العددي وغيره ان
 اسم العدد اسم لعدد
 مخصوص فلا يمكن جعل
 بعضه غاية الآخر بخلاف
 غير العددي وقد عرفت ان
 ابن الحاجب ومن وافقه
 لا يأتون لهم اثبات الحكم
 في المستثنى على الحقيقة
 هذا (قوله وهذا مناسب)
 يريدان التوفيق بين
 الاجامات المنقولة يحصل

ضعف بنيته ورجاوة قوته لاجرم فان ادعى لها والقائم بحقوقها بخير الدار من انه كان ظلو ما حيث لم يف بها ولم
 يراع حقوقها جهولاً ولكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
 خلق فيها قها وقال طائفي فرضت فريضة وخلقت جنه لمن أطاعني وبارا لمن عصاني ففان نحن مسخرات
 على ما خلقنا الا نحمل فريضة ولا نبغى ثواباً ولا عقاباً ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فعمله وكان
 ظلو بالنفسه بحمل ما يشق عليها جهولاً وبوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتسكيف وعرضها عليهم
 اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واثباتهن عدم اللياقة والاستعداد وجل الانسان قابليته
 واستعداده وكونه ظلو ما جهولاً والماغلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون
 علة للحمل عليه فان من فواتد العقل ان يكون مهيمناً على القوتين حافظاً لهما عن التعدي ومجازرة
 الخلد ومعظم مقاصد التسكيف تعدلها ما وكسر سورتها مفاظها انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان
 وصفاً بصيراً أهلاً للماعليه وليت شعري أي دلالة للعنق على ذلك وأي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل
 مفرد من مفردات الكلام وايضاً لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه
 شيء فلا بد فيه من وصف به بصيراً هلاً لذلك لم يكن حاجة الى هذه التسكيف بل دلالة قوله تعالى أقيموا
 الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفها هو الذمة
 لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل

استعارة العنق بل من لزوم العمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب ان يكون له محل وهو الذمة قلنا
 استعارة العنق عنها الاستعارة انما يصير اليها بعد العلم بالذمة لان العلم بها انما حصل من الاستعارة
 (قوله وكونه ظلو ما جهولاً للماغلب الخ) لا يخفى انه لا بد حينئذ ان يصدر قبله عذر بحمل الامانة
 وضمانه فيم احتي يرتبط به قوله انه كان ظلو ما جهولاً فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف
 بالظلم والجهل (قوله وكسر سورتها) قبل هذا التوجيه اذا كان الداعي الى الحمل وجودهما لا يمكن
 تعدلها ما بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان أسهل فامعنى قوله سبحانه وأشفق منها (قوله لم يكن
 حاجة الى هذه التسكيفات بل دلالة الخ) يمكن ان يقال المراد ان في الآية دلالة على ان في الانسان وصفاً
 وخصوصية بها التزم الامانة لانه الزمها بدون التزامه فعلى هذا لا يتأق الاستدلال بمجرد قوله تعالى
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما لا يخفى فليتأهل (قوله على ان استحقاق الرزق الخ) قد يدفع بان مجرد تحقق

بالقول بأن استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحاً في مثل ما
 روي ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العالمون وهلك العالمون الا العاملون وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على
 خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي على ذلك التقدير فليست اهل (قوله مما أو جبهه الصيغة قصدا) قال السيد الشيرازي في رد عليه ان من أوصى
 بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أو جبهه الصيغة قصداً بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
 القياس في باب الوصية ما ذكره من مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها لما عرف ان القياس بأبي جوازها لانه تمليك مضاف
 الى حال زوال المالكية ولو اضيف الى حال قيامها فهو ملكك غدا لا يجوز في هذا أولى (قوله لو وكل بالخصوصية غير جائز الاقوال الخ)
 ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بان نصب صفة المصدر المحذوف أي تو كلاً غير جائز الخ بمعنى انه وكل

فان من سألنا يتيمنون به وان من بارحاً يشاهمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره من
 اجمال العباد فانهم وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى ان قضاء ما قضى له من خير او شر او ان قضاء عمله من وم القلادة العنق اى لا ينقل عنه
 ايداف دلالات الآية على لزوم العمل للانسان فعمل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي يلزم
 التكليف من وم القلادة أو الغل العنق (وقال رجلها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل أعباء التكليف اى
 وجودها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به يصير أهلا له اعليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به أهلا له
 وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به أهلا له ولكن المقصود هنا اثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في ثبات
 المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف ١٥٦ الذي يصير به أهلا له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على

دابة (قوله فان من سألنا) الساخ ما ولاك ميا منسه اى يمر من ميا سرك الى ميا منلنا والبارح بالعكس
 والعرب تنطير بالبارح وتقال بالساخ لانه لا يمكن ان ترميه حتى ينحرف في هذا الاعتبار استعير
 الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد منزلة طائر يطير
 اليه من عش الغيب وكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر
 استعارة لسبب الخير والشر اى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى ان من ما قضى له من
 خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر
 أو القدر هو التقدير والتفصيل بالانظهار والايجاد تانيا وفي كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن
 وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة
 عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشروط كما قال عز وجل وان من شئ الا عندنا
 خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال
 ان الله تعالى اذا أراد شياً قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر
 (قوله فقبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينقل بانتهالها وير
 بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيو للانفصال فيكون له ذمة من وجهه حتى يصلح
 لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوب عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه
 الثمن وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا
 للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما يكن أهلا للاداء
 لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن ادائه عنه فهذا الخبيج

الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحوه (فقبل الولادة) ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن ادائه يجب وما لا يمكن فلا حقوق العباد ما كان منها غراما وعرضا يجب اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أو الاغراض

الوصف الذي يكون به أهلا له لا يكفي في تسميته ذمة بل لابد ان يكون به أهلا له عليه أيضا وانت
 خبير بان هذا يقتضى ان لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمة وهو خلاف ما سيصرح به (قوله استعير
 الطائر والوخ) ويحتمل ان يكون حقيقة في الخارج من العمل من طائر السهم اذا خرج (قوله في الكتاب
 المبين واللوح المحفوظ) قيل المراد بهما العالم العقلي فلا يكون مخالفا لما ذكره في شرح المقاصد من ان
 القضاء عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجتمعة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر
 العقلية عندهم موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين وأما

بالخصوصية واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار لانه تصرف لفظى لا يعمل فيما ثبت حكما بل

يقتصر عمله على ما يشاء له قصد او صحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل بمقام الموكل لاعلى دخوله في اللفظ
 قصدا (قوله المراد بالخصوصية الجواب) لانه لا يمكن شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف المدعى بحق الايالك الانكار شرعا (قوله لانه قد بذكران
 الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصدا او حينئذ لا يتعدا اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
 والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء شئ من نفسه
 ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه
 مما أوجبه الصيغة قصدا ولا شأن ما أوجه الصيغة قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصوصية يكون
 استثناء الشئ من نفسه وما قال ان الاقرار الخ في غاية البعد لان ابا يوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعالا لانكار وانما أوجه له

كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المؤمن (والزوجه) نظير الصلة التي تشبه الاعراض (لاصلة تشبه الاجرية) أي لا يجب (فلا
يحمل العقل) أي لا يتحمل الصبي الدية (وان كان عاقلا) في هذه الكلام ايهام (لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا
العقوبة) أي لا يجب على الصبي العقوبة (كالمصاص ولا الاجزبه كحرمات الميراث على ما هي) في باب المحكوم به وهو قوله كحرمات
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير (واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية قطاهرة) لان
اصلا بل جعله تبعاً للتوكيل بالخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار باننا بالو كالة
ضمننا (قوله ان الاستثناء يطلق على الخ) صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع مثل صبغته وهو الظاهر لانها موضوعه للاخراج
ولا اخراج في المنقطع فليس بينهما قدر مشترك يصحح اطلاق ١٥٧ اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي

وقول الرضى حقيقه
المستثنى متصلاً كان
أو منقطعاً هو المذكور
بعد الاو وأخواتها مخالف
لما قبلها فنياً واثباتاً على
عرف النفاذ والنظر الى
الاحكام اللفظية ونظر
الاصولى من حيث المعنى
(قوله من أمثلة الاستثناء
الخ) مع ظهور اتصاله
لان شرطه دخول المستثنى
في صدر الكلام باعتبار
تناوله وشمول لفظه اياه
لا باعتبار ثبوته له في الواقع
اذ لا يصح عسى ذلك
استثناءه ولا شذ ان
الذين يرمون شامل للثابتين
منهم فلا يضر فيه عدم
فسقهم في الواقع وكونهم
يكن لاذنب له بعد التوبة
ولكن القاضى أبا زيد
ونحو الاسلام وغيرهما
جعلوه منقطعاً (قوله
والثابتون ليسوا الخ)

الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه مما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب)
فان اصلة تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه أثار به منزلة النفقة على نفسه
بخلاف نفقة الزوجه فانها تشبه الاعراض من جهة أنها وجبت جزاء للاجتناس الواجب عليها عند
الرجل وانما جعلت صلة لا عوضاً محضاً لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتاد في
الاعراض فليكونها صلة تسقط بمضى المدة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض تصير
دينياً بالالتزام (قوله وان كان عاقلاً) أي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذاعقل وتميز لان الدية وان كانت
صلة الأتومات تشبه جزاء التقصير في حفظ التقابل من فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء
ثم في قوله وان كان عاقلاً ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا
من العاقلة فلامعنى للتأكد بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أي على الصبي فان
قلت من جهة العبادات الايمان وهو ليس بيدى ولا مالى لكونه يعمل القلب قلت جعله من البدنية تغليباً
أو باعتبار اشتماله على الاقرار الذى هو عمل اللسان وذهب نحو الاسلام الى أن الصبي اذا عقل يجب عليه
نفس الايمان وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الواجب يثبت باسبابه على طريق الخبر اذ لم يحل عن فائدته
وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فانها ولو وجوب الاداء وهو ليس باهل له فلا وادى
الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضاً لان الايمان لا يحتمل النقل أصلاً ولهذا لا يترجمه بتحديد الايمان
بعد البلوغ فان الصبي يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والاضغاث بخلاف نفس الواجب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصلب لا ينافيه فيبقى نفس
الوجوب ولهذا أو أسلمت امرأة الصبي وهو بأباه بعد ما عرضه القاضى عليه بفرق بينهما وذهب الامام
السرخسى الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء

الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما تين مرة في الازل مجتمعة ومرة فيما لا يزال مفصلة (قوله
جعل من البدنية تغليباً الخ) قيل لا حاجة الى هذين الجوابين لان الحق ان المصنف أراد بالعبادات فروع
الايمان بدليل انه ذكر حكم الايمان بالنسبة الى الصبي فيما قبل حيث قال فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان
وانت تخبير بان المصنف سيد كرايمان الصبي فيما يثبت بالالهية القاصرة فالاولى ادراجه ههنا
باحداً التاويلين اللذين ذكرهما الشارح (قوله لو أسلمت امرأة الصبي) أي العاقل فان الصبي الغير

لان شرط صدق المشتق قيام المبدأ حال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما في التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدأ في حالة الصدق
يتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان النائب ليس بمخرج عن مكان فاسق في الزمان الماضي ليس بشئ لان الاستثناء لا يدل
على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج ممن صدق عليه اسم الفاسق في الجملة (قوله وفي هذا نظر الخ) أوجب عنه بأن الفاسق ان
أريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى أو من قام به الفسق في الجملة فلا يصح الاخراج النائب من الفسق لان القذف فسق وان
أريد به من ثبت على فسقه ودام عليه فالنائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون الحكم متناً ولا المستثنى على
تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
وهذا هو ادخرا الاسلام ورد بأنه لا يخفى في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوت عن استثناء النائب وانما استفاد عدم تناول

الصبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد بن حجان معنى العبادة ويجب عندهما اجترأ) أى اكشفاً (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضه كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما يمكن أدائه يجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض بنا فيها الظاهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل) أى يحتمل ان يكون أداء الصوم من الحائض واجباً (لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوارزه منها) أى عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد يد وجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاجرام الممتد في الصلاة دون ١٥٨ الصوم لانه) أى الاعضاء (يندر مستوعباً شهر رمضان وأما الثانية) أى

سكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضاً لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضاً (قوله) وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعنى أن الغرض من شرعية العبادات المالية كل كاهة مثلاً هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى ان لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا الحاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاتمام وأما في حق غيره فالمقصود لا ابتلاء والزمام الجبه فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغى أن يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه أوجب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الذي (قوله مؤنة محضه كالعشر والخراج) يعنى بالحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخاطبه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس مقصود (قوله) والكمال) أى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أى المقررون بقوة البدن وذلك لان المعترفى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منسحطة عن درجة الكمال كافي الصبي الغير العاقل أو احدهما كافي الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله) فما ثبت بالقدرة الناقصة أقسام) لانها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة في المتن (قوله) وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى أن الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكم بالحجر عنه فان قيل هو محتمل الضرر بالالتزام والعهد حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر وفيه الا من

أهلية الاداء (فقاصرة) ركاملة وكل ثبت بقدرة (كذلك) أى أهلية الاداء القاصرة ثبت بقدرة قاصرة وأهلية الاداء الكاملة ثبت بقدرة كاملة) والقدرة القاصرة ثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه الكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى كالايان وفروعه تصحح من الصبي لقوله ليه السلام مراد صبيانكم) بالصلاة اذا بلغوا سبعاً وأضر بهم اذا بلغوا عشراً (وإنما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب الصبي عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب

العاقل يؤخر الفرض فيه الى ان يعقل (قوله) وليس المعنى الخ) بل المعنى أنه تعالى اراد الاداء من جنس المكلفين قيل على انه لو قيل انه اراد الاداء من كل مكلف كما هو مذهب المعتزلة في توقف الامر على كون المأمور به مراد الله لا يلزم المحال لان ارادته تعالى لاداء المكلف باختياره فاذا لم يوجد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراد الله تعالى وفيه نظر ظاهر (قوله) فان قيل قد يجري النيابة الخ) قيل هذا سؤال

والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام) أهل للشواب ولان الشئ اذا وجد (لا يندم شره الا بحجره) أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في نزوم أدائه وهو عنه موضوع) جواب اشكال وهو ان نزوم اداء الاسلام لما كان موضوعاً عن الصبي لكونه ضرراً يلزم ان لا يثبت باسلامه ميراث عن مورثه الكافر ولا القرعة بينه وبين زوجته او ثيبه لان كلا منهما ضرر فاجاب بانها بضاقان الى كفر الا آخره الى اسلامه (وأبضاهما من عثرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو وسعادة الدارين من الاستثناء) فى الآية وحديث التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف يفتى بعتى ان الفائدة الجديدة التى تترى عنه الاستثناء المتصل ماهى فى المنقطع وكفر الاسلام وغيره براه من هذا المراد (قوله) داخون فى الخ) لان الذين يرمون

الأثرى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضرا) حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعيته الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض
 (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لان الجهل لا يعد علما فيصح رده فيلزمه أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات
 أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لانها تثبت ضمنا) أي لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر
 ضمنا والاحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخرى وبها كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يضح منه
 قصدا ما هو ضرر ذي موى (على انها تلزم تبعا أيضا) أي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي بعبادته وان كان لا يلزمه
 تصرفاتها المضارة قصدا (وأما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان أجر المحجور) أي
 الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمله يجب الاجر استحسانا) وفي القياس لا يجب الاجر لطلان
 ١٥٩

العقد ووجه الاستحسان
 ان عدم الصحة كان
 لحق المحجور حتى لا يلزمه
 ضرر فاذا عمل فوجوب
 الاجرة نفع محض وانما
 الضرر في عدم الوجوب
 (لكن في العبد يشترط
 السلامة حتى ان تلف
 فيه يضمن) أي ان تلف
 العبد المحجور في ذلك
 العمل يضمنه المستأجر
 بخلاف الصبي لان الغصب
 لا يتحقق في الحر واذا
 قاتل استحقاق الرضخ
 الضمير يرجع الى الصبي
 والعبد المحجورين
 والرضخ عطاء لا يكون
 كثيرا أي لا يبلغ سهم
 الغنيمة (ويصح
 نصر قهرا وكيلين بالعهدة
 وان لم يأذن الولي اذ في
 الصحة اعتبار الادمية
 ونوسل الى ادراك المضار
 والمنافع واهتداء في

جهة لزوم الاداء وزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بهذر النوم
 والاعمال والاكرام واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضا يحتمل الضرر
 في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب
 نالنا انهم مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهم من ثمرات اسلامه
 واحكامه اللازمة منه ضمنا لان احكامه الاصلية الموضوعه هو طائفه واران الايمان انما وضع
 السعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من
 ثمراته وهذا كان الصبي لو ورث فر يسه أو وهب منه فريه فقبله يعق عليه مع انه ضرر محض لان
 الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملة بالاعراض لا العتق الذى ترتب عليه ما في هذه الصورة (قوله الأثرى
 انهما) أي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان
 الصبي تبعا بان أسلم أحد الابوين ولم يعد اضرا رابع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم
 لامن المقاصد والاحكام الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر من الصبي أيضا) كما يعتبر منه الايمان
 اذ لو عني عنه الكفر وجعل مؤمنا صار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
 على ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق
 احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
 وكذا في حق احكام الدنيا عند أبي حنيفة وصحدرجهما الله حتى تبين منه امره انه المسلمة ويحرم الميراث
 من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط
 بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمراة وانما
 لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (قوله بلا
 عهدة) أي لا يلزم الصبي والعبد تبعا بما يلزم الوكيل عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه
 الصبي الا ان يأذن الولي فينفذ في قصور رأيه بانضمام رأى الولي فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته)
 لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي رحمه الله
 الحق انه لا ضرر في اثبات أصل الملاك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج
 وجواب غير ما بين على ما ذكر من ان المقصود هو الاداء والصبي ليس اهلا للاداء للعجز اذ من لا يكون

التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا الصبي وما كان ضررا محضا) عطف على قوله فما كان نفعا (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
 لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرته) أي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي

المشار اليهم باوئس عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فان التلويح الاجماع القاطع على أنه لا فسق مع
 التوبة وكفى به مخصصا خبط بين لان الكلام ان الذين يرمون الخ عام يتناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل كلا الطرفين
 لولا الاستثناء فما الذى استفاد من هذا الاجماع أم هو انه يمنع التائب من الدخول في الرماة أم هو انه يمنع من ثبوت الفسق للتائب
 ولولا اخر وجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار
 أو على التجدد والحدوث وما في التلويح ان منع دخول التائبين في القاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى

(الا القرض للقاضي) وإنما يرضع اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حاله أي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين ربحها لا فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها (وما يتردد بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البديل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأى الولي لانه) أي الصبي أهل الحكمة اذا باشر وليه (فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولي ويحصل بهذا) أي مباشرة الصبي برأى الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول 170 برأى الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه

فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبهه التبرع فلا يملكه الولي أو اما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويقرضه مال التميم ويكون البديل مأمون بالتلف باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة على التصديل من غير دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي أقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعوا يلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولي (قوله لانه أي الصبي أهل الحكمة) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويمالك العين اذا اشتراها له ويمالك الاجرة اذا أجر عينه (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يشب بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي

الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش (في رواية يصح لما قلنا) انه يصير كالبالغ (وفي رواية لانه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي رأى أصيل من وجه دون وجه لانه أصل الرأى باعتبار أصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة) أي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مالي الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو ان يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب) (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله

اهلاشي لا ينوب عنه احد لا جبرا ولا اختيارا (قوله واما القاضي الخ) الامران الاولان يتحققان في الولي أيضا فالعمدة في الجواز للقاضي دون الولي ان القاضي اقدر على استيفائه اذ علمه حجة وقدرته على التصديل ظاهرة واعترض على هذا الدليل المذكور بانه انما يفيد اولوية اقتراض القاضي ولا يفيد عدم جوازه للولي وأجيب بان ماليس اولوية وانظر للصبي فقير جائز (قوله وفي رواية يجوز للاب أيضا) لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تصديل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي وأما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاة الجامع الصغير لقاضي بخان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز له وفي المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال التميم والغائب لنفسه وقد ذكر مسألة الاستقراض في بعض نسخ الشرح (قوله ويلزمه أن لا يندفع الضرر الخ) أجيب بان المقصود من كلام المصنف بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتغالها على دخول شيء في الملك وخروج آخر عنه فن حيث انه دخول نفع لانه يحتمل الضرر أصلا فانه قد يكون هناك ضرر يكون الخارج من الملك أكثر قيمة أو نفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع أصلا فان الداخل في الملك عوضه قد يكون أكثر قيمة أو نفع منه فلاجل ذلك

تصرف

(بطريق انه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأى الولي (كباشرة) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الاجانب

الثاني ليس بوجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول بز يادة لفظ عدم في الاول أيضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط أكثر منه في غيره على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لان نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لاعينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختسين الا ما قد سلف في نظائر كثيرة (قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة الخ) قيل عليه هذا انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر الجملة والافلات تعذر للا اتصال فلا وجه للانقطاع ورد بانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عدم الفائدة لان الذنب تابوا هم الذين لم يشبهوا على الفسق ويكون المعنى أولئك تابوا الفسقى

(وأما وصيته) أي وصية (الصبي قباطلة لان الارث شرع نفعاً للمورث) قال عليه السلام لان تدغ ورتكنا أغنياء خير من أن ندعهم
 حالة ينكشفون الناس أي يمدون أكتفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها تراد اشكالاً لارثه وان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة
 مع انه لا يراد الوصية به مادام حيا من ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعاً للمورث وفي الوصية ابطال الارث
 (حتى شرع في حق الصبي) فرع على ان الارث شرع نفعاً للمورث حتى لو كان ضرراً للمورث في حق الصبي (الا أنها شرعت في حق البالغ
 كالطلاق) جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضرراً للكونها ابطالاً للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من
 البالغ وان كان ضرراً كالطلاق (فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما السماوية فمنها الجنون) وهو اختلال
 العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نزع العقل الاندرا (وهو في القياس مسقط لكل العبادات

الا الذين لم يشبهوا عليه
 وبعد التيمار التي فالاستثناء
 منقطع (قوله وأصحابنا
 قيده) وهذا أيضاً مبني
 على ان اللفاظ موضوعة
 لصورها ذهنية أي الشيء
 من حيث هو لا الاعيان
 (قوله الا هو لا لخصوصه)
 من قوله عيبه لى لان
 اللفظ موضوع للاشارة
 الحسية الى الموجود في
 الخارج الحسوس المشاهد
 (قوله اذا تعقب الخ)
 مذهب أبي حنيفة
 والشافعي الاطلاق في
 العود الى الجميع أو الاخير
 ومذهب بعضهم
 التفصيل بانه ان تبين
 استقلال الثانية عن
 الاولى بالاضراب نحو
 اكرم بني تميم واقفه اكرم
 العراقيون الازيد الاخير
 والا فله جميع ومذهب
 بعضهم التوقف وهم

تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله انما هو بطريق انه
 يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كان الصبي آفة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي
 وعبارة نفع الاسلام رحمه الله ان رأى الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر
 بنفسه يعني أن رأى الولي شرط الجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي هام
 حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل
 بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته قباطلة) جواب
 سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد
 الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها تصرف رزوال الملك في الحياة فعلى هذا
 التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا تعقيباً بالحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية بما
 يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تصرف ابطال الارث
 الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله لان غاية بيان التصرف في الوصية ويلزم
 منه صحته باذن الولي ولا ريب في ذلك بل طريق الجواب اننا لانسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر
 محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق احوال وهو انه حال الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف
 قيمته لم يجز وكذا لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليستزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يتخفى ضعفه ويمكن
 تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها أكثر لان نقل الملك الى
 الاقارب أفضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص
 وترك الأفضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن
 الضرر المحض قد يشترع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق وفي كونه ضرراً محضاً نظر (قوله فصل) لما ذكر

اعبر وأرى الولي في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له نفع غالباً (قوله وأما وصيته قباطلة) وان
 مات بعد البلوغ (قوله وعلى هذا لا يتم جواب المصنف) أجيب عنه بان حاصل جوابه منع اتردد بين النفع
 والضرر واثبات محض الضرر فمن أين يلزم جوازها باذن الولي (قوله بل طريق الجواب الخ) ذكره
 صاحب الكشف (قوله ولا يتخفى ضعفه) لعل وجهه منع وقوع النفع باتفاق المال ويدل عليه ما ذكره في
 تطبيق جواب المصنف من قوله مراده ان ضررها أكثر الخ فتأمل (قوله وفي كونه ضرراً محضاً نظر)

(٢١ - تلويح ثالث) فرقتان واقفوا الحنفية في الحكم لعدم الدليل لافي دليل لعدم فقالت الاولى لا دليل
 على أنه في أيهما حقيقة وهم أبو بكر الباقلاني والغزالي ومن رافقهما والثانية على أنه مشترك فيهما ولا قرينة تعين أحدهما وهم
 المرتضى الشيرازي واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الآخرة (قوله وعندنا الى الاقرب) الخلاف
 انما هو في ظهوره وأولوية لافي جوارزه وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل أن
 تقدر واهل بيته (قوله وصرفه الخ) تنزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثير الدفاع ويحتمل ان يكون دليلاً لا يبطال ما ذهب اليه
 الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه قطع جملته لا يتناولها عن جملته فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية عطفاً على الثانية
 مع اختلافها في الاسمية والفعالية والطابع وعاقب الاستثناء به مادون الاولى حيث قبل شهادة المحدود في قذف بعد التوبة وحكم

يعلم فسقط ولم يسقط الجلد عنه وعندنا نصر في الجملة الأخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الجلد استجنى، ويبقى ما زاد من اجراء عن
 متوجبه ولا يسقط بالتوبة كاصلة فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم في الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك
 لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنهم لان الكلام فيما لا صارق عنهم لان الاتصال للاخيرة زهون من
 شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاؤه على مقاده لا يعدل عنه الا ضرورة الغير وهي تندفع بالصرق للاخيرة فقط قيل
 عليه لا تزغ لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطف على فاعلهوا والابن الشافعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام
 اقامته لاحرمه فعيل ولا يسقط الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعض المقذوف وصرق الاستثناء الى الكل عنده ليس قلمي
 بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام ١٦٣ الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين نابوا واصلحو ومن جملة

الاصلاح الاستحلال
 وطلب عفو المقذوف
 وعند وقوع ذلك يسقط
 الحد ايضا فيصح صرف
 الاستثناء الى الكل ورد
 يمنع ان الحد ذلك بل هو
 عقوبة مقدرة بحالته
 تعدى وعدم قبول الشهادة
 وان لم يصلح لان يكون
 حد لعدم التقدير فيه
 لكن يصلح لان يكون نعمة
 للعدو ومكالمه باعتبار
 استدامة معنى العقوبة
 اذ كم من شخص لا يتألم
 بالضرب كما يتألم بعدم
 قبول شهادته ولو سلم ان
 الحد ما ذكره فالمراد بعدم
 قبول الشهادة ردھا
 والتصريح بعدم قبولها
 لا يخص السكوت حتى لو اخرج
 الرد يجب به الاثم والحق في
 الجواب ان نظاها من
 عطف قوله ولا تقبلوا افادة
 انه داخل في تمام الحد
 الاهية بنوعها مترع فيما يعترض عليهم ما فيهما أو احدهما أو بوجوب تغييرا في بعض أحكامهما
 ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسمها بمنزلة كاتب كاعل عن عرض له كذا أي ظهر وتبدى
 ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد
 بالعرض الطريان والحادث بعد العدم ليصح في الصخر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
 سماوية ان لم يكن للعبء فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها أو تركها
 والسماوية أكثر تغييرا أو أشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم
 أجيب عنه بأنه ليس في كلام المصنف ما يدل على أن الطلاق ضرر محض والتشليل به ليس في انه ضرر محض
 بل في أنه يشرع من الباع وان كان ضررا ولا يخفى ان سياق كلام المصنف على التقدير الثاني لا يلائمه نعم
 قد يقال الطلاق اخراج العوض والمعوض جميعا عن الملاءم والتزام بعض العدة والمهر والكل ضرر وفيه تلميح
 لان كون كل مما ذكره ضررا لا يوجب كون الطلاق ضررا محضا اذ ليس لوازمه بمنعصرة فيما ذكره وهو
 ظاهر (قوله ويسمى العوارض) قال في فصول البدائع هي عوارض الاهلية من عرض له ظهر في صدق
 مصيبة فانما تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت واما اهلية وجوب الاداء كالنوم والاعجاب أو تغيير بعض
 أحكامها كالسفر ولا يراد بها الحوادث في الانسان ولا العوارض على ماهيته كما ظن في المشكل نحو الضعف
 والجهل عكسنا والبلوغ طردا (قوله على انه جعل اسما) كانه رد على صاحب الكشف وغيره حيث قالوا
 انها جمع عارضة أي خصلة عارضة ولا يخفى أنهم نظروا الى انها في الاصل صفة والعدول الى جعله اسما
 خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الادباء ذكروا ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على
 فواعل صرح به في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما وقد ذكر صاحب الاقليد انه قياس وذكرك فيه
 مناسبة لطيفة وهي ان غير ذوى العقول يشبه الاناث في اتناء كمال العقل فيجمع على ما يجمع عليه
 المؤنث وحيث لا حاجة الى شئ مما ذكره صاحب الكشف والشارح وغيرهما (قوله وهي احد عشر
 الخ) اعلم ان كمال الجهل والشيبوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تفسيرهما ببعض الاحكام
 لا دخولهما في ارض كذا قيل وأورد عليه الجنون والاعجاب فانما من الامراض وقد ذكرهما على
 الافراد وأجيب بانهما ما وان دخل في المرض لكن اختصاصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فانما يرد باللائمة

العطف مع المناسبة وقد التايد اما
 المناسبة فلان رد شهادته مؤلم لواقبه مسبب عن فعل لسانه ربحا يعلج ما منعته في المستقبل واما التايد فانه تأييد الرد والالكان العلة
 المنسقة دائرا وهو ترقيع بالتوبة فلا يدرن في التقييم فائدة بل يمكن ان يقال ولا تقبلوا لهم شهادة أولئك هم الفاسقون بدون قيد
 الا بدوا يراد أولئك هم جملة مستأنفة لبيان عدم قبول وتعليقه ثم استثناء الذين نابوا وقد اخرج ابن أبي شيبة عن النبي صلى الله عليه
 وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محمد وداي قدق وعن عمر رضي الله عنه الا مجلودا في قدق أو مجربا في شهادة زور أو ظمينا
 بقربا في زور عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري وسعيد بن المسيب وراهم النخعي وسعيد بن جبيرة وما عن
 محمد بن قال لا يبي بكره تب اقبل شهادته في قلم ثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة بوجوب خلوها عن الغائبة لان ازاله بالتوبة به المنسقي

لنا فانه القدره ولهذا عزم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء بسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذ لم يمتد لا بسقط الوجوب لعدم الخرج على انه لا ينافي اهمية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل لشواب ثم عند أبي يوسف هذا) اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذ لم يمتد الجنون (اذا اعترض بعد البلوغ اما ذابغ مجنوناً فانه يسقط مطلقاً ويجوز له يفرق) بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً (فالمتد مسقط وغير المتد غير مسقط) ففي كل واحد من الصورتين المتد مسقط وغير المتد غير مسقط عنده

معناه شريطة غير هذه الاية لا نقول هذا بما يفيد والتكرار لا سيما اذا كان مطلوب التاكيد غير عز برق القرآن وفيه عموم الفائدة وظهور الحكمة (قوله وبعلماناً أو ائمة مستأنفاً) ازالة لما عني ان يستعدو يقال كيف يمكن ان يكون القذف الذي يحتمل الصدق سبب العقوبة التي تندرى بالشبهات مع انه ربما يكون

حسبه يعني أو ائمة هم العاصون جهنم
ستر العقبة من غير فائدة
فيستحقون العقوبة اذ لم
ياتوا باربعة شهداء وانما
لم يجوز ان يكون في معرض
التعميل لرد الشهادة لما
عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعله افسق
والانقال ولا تقبلوا لهم
شهادة أو ائمة هم
انفسقون لكون اتقييد
بالتأييد لغوا على ذلك
التقدير اذا الحكم يدوم
بدوام علمته ويسقط
برو اهلها وقد يقال لان الغلة
لا تعطف على الحكم الوار
بل ربما يدكر الفاء ورد بان
ذلك لا يدرك على تقدير جعلها
علة لاستحقاق العقوبة
وكون الواو مجرد التوق
والنظم دون الغطف
على الحكم محتتمل على
التقدير ولا يخفى ان
الاسمية على تقدير كونها
تعليلاً لا استحقاق

والاجتماع والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقييحة المدركة له واقربان لا يظهراً نارها ويبتعل افعالها ما لتقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقه واما المخرج من اج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً (قوله لنا فانه) أي لنا فانه الجنون القدرة التي بها يمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب (قوله لكمهم) قالوا الجنون اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما صلى بان يبالغ مجنوناً او طارئ بعد البلوغ فالمتد مطلقاً مسقط للعبادات وغير المتد ان كان طارئاً فليس بمسقط استحسننا لوجه الاول الاجماع بالنوه والاجماع يجامع كونه عذراً عازلاً قبل الامتداد مع عدم المخرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهمية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والازث والمالك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة لانه اذا اتقى الاداء تحقيقاً وتقدير بالزم المخرج في القضاء وبعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مطلقاً بعد الجنون والمسلم يتاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهل للوجوب في الجملة ولا مخرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتاً بتقدير ايتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون غير الممتد طارئاً واما اذا كان أصلياً فعند أبي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل او الامتداد عند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطرئ ان اذا السلامه عن الاقائهي الاصل في الجملة فيكون اصالة الجنون امر اعراضاً فيحقيق بالاصل وهو الجنون الطارئ وانهم ما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقه لا لتقصان جبل عليه دماغه امكن مثل ان طارئ وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ صح جانب العرض

قوله فالجنون اختلال الخ) فان قلت بدأ المصنف في التفصيل بالجنون وصاحب المنار بالصغر فن الحق قلت لكل وجهه فان المصنف نظر الى ان الصغر في اول احواله كالجنون فقدّم الجنون ليلحق به الصغر بعد معرفة الجنون وصاحب المنار نظر الى ان الصغر عبارة عن اول احوال الادنى الى وقت البلوغ فقدّمه (قوله لانه اذا اتقى الاداء الخ) كانه اشارة الى جواب سؤال وهو ان الوجه الثاني يفيد عدم اسقاط

العقوبة تكون معطوبة للجملة الرديه وهي ايدت بعملها بما فافهم (قوله ومن اقسام بيان الخ) قال في الكشف اتفق الشيخان يعني شمس الأئمة ونظر الاسلام على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المذكورة لان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظر الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الأئمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعاً للقاضي الامام أبي زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظراً الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بانفسه في العباد فان جميع الاشياء تظاهر معلوم اصحاب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم (قوله الشرط) لانه يغير الصيغة عن وقوع

(ثم الامتداد في الصلاة بان يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد بصلاة فصير الصلاة سبعا وفي الصوم بان يستغرق في شهر رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رجه الله وعند ابي يوسف اكثره كاف) أي الجنون في أكثر الحول كافي في سقوط الزكاة (وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل

مقادها وثبوت موجهها وبين بان المحتمل من الكلام الذي هو عدم إيجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التسليم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخبار وهو يمنع انعقاد الإيجاب في الجملة بالكيفية في الحال لافي المال والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هو بيان تبديل لان مقتضى قوله أنه حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك و يبين انه ليس بعللة تامة ولا إيجاب للعتق 174 بل هي بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من

فجعل عفو عند عدم الامتداد الحاقا سائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنوناً فزال فان حكمه حكم الصغیر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانها ان الاصل يكون لا فقه في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمره اصلياً لا يقبل الحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل للمعوق آفة فيلحق بالعدم (قوله ثم الامتداد في الصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حكم معين فقدره وبالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفه الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والاقاؤه فيه سواء ثم اشترط في الصلاة التكرار ليمتد كذا الكثرة فيتحقق الحرج الا ان سجدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاواهما اعتبر انفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيراً على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رجه الله لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستاوا عند هما لا يجب لتكرار الوقت بز يادته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزيد بحسب المحدث أيضاً لان دليل بقاء الذمة الذي جعل دليله على عدم منافاة أهلية نفس الوجوب بتحقيق فيه أيضاً (قوله الا ان سجدا الى قوله وهما اعتبر انفس الوقت) قال القائل في شرح المعنى لقائل أن يقول كذا الفرق بين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت حتى أسقط الترتيب أما أبو حنيفة رجه الله وأبو يوسف جعل احدا الكثرة ثمة أن يزيد الفوائت حسب ما يخرج وقت السادسة بخلافه ههنا وأما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة أن يدخل وقت السادسة بخلافه ههنا انتهى أجاب عنه جدي في فصول البدائع حيث قال الفرق ان المعبره أو لا وبالذات كثرة الصلاة وههنا كثرة الاوقات اعني امتدادها واعتبار كثرة الوظائف لتحقيقها وكثرة الشيء بتكرره فيما أمكن بكثرة الوقت ههنا بتكرار الوقت لكن بالنظر الى نفسه عندهما يتيسر أعلى العباد والى وظيفة المتحقق لزومها عنده تحقيق الامتداد وأما كثرة الصلاة ثمة فتتكرر ههنا فائتة عند هما تغليظا على المقصر وواجبه عنده توسط بين الاعتبار وتوسيعا لمجال الوقيتة والحق اعتبارهما لان الجنون غير مقصر وان الاصل فيه عدم الزوم أصلا وان سقوط القضاء هو القياس واعتبار الامتداد له استحصاني فالواجب اسقاطه بالشرع الاعتبار بخلاف سقوط الترتيب في الامور

ان يكون اخبارا بالواجب (قوله وهو النسخ) قال شمس الأئمة السر مخفى رجه الله هو ليس من اقسام البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهر حكمه الحادث عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بياناً لا يقال الثابت لا يتصور بطلانه لتحقيقه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فايما كان لارفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لو انا نسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال التعلق المظنون استمراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب باخبار الاتحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما

كانت (قوله وقد انكره بعض المسلمين الخ) قال أبو المظفر السمعاني في كتاب القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى أبي مسلم محمد بن بحر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان بعد من المعتزلة قوله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف هذا من أهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب الترتيب نحو الاعلى المشوفى عنهاز وجهان بضع اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة شبانه للثلاثين والوصية للوالدين والاقر بين ياتية الموارد وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف كان مكابرا واستحق ان لا يتكلم معه و يعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لاسميه خصوصا كان هذا نعتنا المظالم لزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخا أيضا وهذا لا يقوله مسلم (قوله اذ ثبت في القرآن

وذلك لا يكون حجراً) انما قال هذا جواباً لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا نكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الجور
والجور انما شرع بطريق النظر ولا تطرف في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق
الحجر (ويضم تبعاً) عطف على قوله فلا يصح (واذا أسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه و بصير مرتداً تبعاً لوليها واما المعاملات

الخ) قبل عليه لانه ان بشرته ما بشره عليه السلام ويجابها ما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام الشرائع السابقة لا احتمال ان
يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسراً ومقرر لها فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبدلها يكون نسخاً وانت
خير بان كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرائع السابقة والاحكام المتقدمة لاعلى سبيل الاستدلال وكيف يتصور
الاستدلال على امتناع النسخ يجوز عدمه في صورة مخصوصة ١٦٥ فهو انما يتوجه على من يدعي الوقوع بانه لم

لا يجوز وان يكون الاحكام
السابقة مؤقته ومنع
المنع غير موجه لاجلالة
(قوله ونحن نقول) قيل
عليه ليس النزاع في
اطلاق لفظ النسخ لورود
التسجيل به بل في ورود
نص يقتضي حكماً مخالفاً
لما يقتضيه نص سابق
غير دال على توقيت بل جاز
على الاطلاق الذي يفهم
منه التأييد ولهذا يمكن
المخالف من التفصي بان
الشرائع المتقدمة كانت
مؤقته الى ظهور خاتم
الانبياء وتجميعه تعالى
ذلك نسخاً لتأنيده ورد
بان المصنف رحمه الله
لا يستدل بالآية على جواز
الاطلاق بل يستدل على
ان الشرائع المتقدمة
كانت مطلقة مفادها
التأييد لاموقفة والام
تكن منسوخة واستحال

الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التأكيدي ان لا يزيد على الاصل
ووظيفة الصوم لا تدخل الا بضعي احد عشر شهراً فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمناز بزيادة المراتب
في غسل أعضاء الوضوء تأكيدياً للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل القرية بوضوء وان قلت فاضلاع ان
زيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند أبي يوسف في رواية هشام
عنه يقام الاكثر مقام الكل يسيراً وتخفيفاً في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجراً) لان الحجر هو
ان يتم الفعل بركنك ويقع في محله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظراً للصبي أو الولي واما الجنون
استقلالاً انما لم يعتبر اهدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعاً لاجل احواله فانما يصح لان الاعتقاد
ليس ركنه ولا شرطاً وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية أمر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فيفعل غيره أولى (قوله واذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على
انه تفريع على صحة ايمانه تبعاً لكان انساب يعني لو أسلمت كناية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض
الاسلام على الولي فان أسلم صار الجنون مسلماً تبعاً له وبقى التسكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير
الى الافاقة كافي الصغر الا ان هذا استعسان لان للصغير حدا معلوماً بخلاف الجنون في التأخير ضرور
للزوجه مع ما فيه من الفساد لقدرة الجنون على الوطء (قوله وبصير مرتداً تبعاً لوليها) فيما اذا بلغ
مجنوناً وأبواه مسلمان فارتدوا لهما معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى فيجب لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعاً للدار وكذا اذا بلغ

الثلاثة فاعتبرا بطاؤها (قوله ولم يشترطوا في الصوم الخ) قيل هذا كلام غير موجه لان اعتبار التكرار
انما هو اظهر من الحرج في القضاء لالتأكيدي وانما يعتبر في الصوم لان الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل
أظهر من الحرج في قضاء صلوات الاوقات الخمسة أو الستة على ان التكرار معتبر فيه أيضاً من وجه لان
صوم كل يوم سببه ذلك اليوم (قوله نظر للصبي أو الولي) قيل فيه نظر لان توقيت الحكم الي رأى الولي
انما هو نظر للصبي لا الولي (قوله لو ذكر بالفاء الخ) قد يعتذر عنه بان هذه المسئلة حكمتين أحدهما
وان كان مبيعاً على ما ذكر لکن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام الولي ليس تبعاً له فلم
يكن تعريفه من وجه فذالم بات بهما صدره بالفاء (قوله وأبواه مسلمان فارتد الخ) لا يخفى ان اسلام

ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخاً وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخاً (قوله لو جرد التحريف في كتبهم) قد ثبت ذلك ثبوتاً لا مرد له
وظهر ظهور الاختفاء معه باعتراف زعماء ملتهم واضطراب فحلتهم وتناقض عباراتهم وافقت احكامها واعتباراتهم وقلة النقلة وعدم
الوثوق في الجملة (قوله ولما ان حل الاخوات الخ) قيل عليه هذا لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي
ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من يدعي امتناعه فلو تمسكوا بدليل نقلي فقد سبق جوابه
بانه لا يقوم به الجحجحة لوقوع التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت بالاباحة الاصلية فرفعها
لا يكون نسخاً للحكم الشرعي فلنا قد ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزوج بنته من نبيه فيكون حكمه امره
والاصل في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص يقوم دون قوم ويقاؤها في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل

فإنه يؤخذ منه أن الأفعال في الأموال لما قلنا في الصبي) في أول فصل الأهلية وهو قوله فقروا العباد ما كان منهم باعرا وما عوضا يجب
 (ولما بينا أنه أهل لكون هذا العارض من أسباب الجبر وانما هو عن الأقوال في سبب عبادته وهو الصغر) انما جعل الصغر من
 العوارض مع أنه حالة أصابته للإنسان في مبدأ النظر لأن الصغرى لا تملك العقل ولا تملك العمل لا تقتضى الصغر فتعنى
 بالعارض على الأهلية هذا المعنى أي حالة لا تكون لازمة للإنسان وتكون منافية للأهلية ولأن الله تعالى خلق الإنسان لجل أعباء
 ما تكاليفها عرفته تعالى فالأصل ان يخفقه على صفة تكون وسيلة إلى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ لفطرة وافر
 العقل تام القدرة كامل القوى والمخيرة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض (فقبل ان يعقل كالمجنون أما بعد فبحدوثه
 ضرب من أهلية الإداء لكن الصبا 177 عذر مع ذلك فيسقط منه ما يحتمل منه السقوط عن البالغ فلا يسقط من

مسلم ما ثم من أو أسلم عا فلا يخفى قبل البلوغ فإنه صار أهلا للإيمان بتقرر ركنه فلا يتقدم بالتبعية أثر
 عروض الجنون (قوله فانه) أي المجنون يؤخذ بضمان الأفعال في الاموال كما إذا ألتفت من إنسان لتحق
 الفعل حسامع ان المقصود والمال وادائه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانه لا يعتد بهم اثره حال انتفاء
 تعقل المعاني فلا يصح أقراره وعقوده وان أجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق)
 كما إذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فانه لا يستحق الإرث أما الكافر فانه لا ولاية له وهي السبب للإرث
 على ما ثبت في قوله تعالى حكاه عن حال زكريا عليه السلام فهم لي من لدنك وإياي رثتي وأما الرقيق
 فانه ليس أهلا للمالك (قوله وحكمه) أي حكم العتمة حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في أول حاله
 عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى
 يصبح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء
 يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبعه ولا يترأوه لنفسه بدون
 إذن الولي ويطالب بالحق الواجبة بالانفاق بالاعتقود كمن المشتري وتسلم المبيع ولا يجب عليه
 العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا (قوله لان امرأه المعتوه اذا
 أسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل) هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين

المرجوع في الإيمان حتى
 اذا أداء كان قرضا لا نقل
 حتى اذا بلغ لا يجب عليه
 الإعادة لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 ولا يجوز الميراث) تعقيب
 لقوله لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 (يا عقل ولا يلزم على هذا
 الحرمان بالكفر والرق
 لانها باقيا ان الإرث
 قد تم لخلق عدم سببه
 أو لعدم الأهلية لا بعد
 جزم) انما قال هذا لان
 الحرمان بهما يقتل
 انما هو طريق الجزاء فان
 العقاب تجعل أخذ الميراث
 يجوزي بحرمانه لكن
 الصبي ليس من أهل
 الجزاء بالشرف فلم يحرم ولا
 يشكل على هذا الحرمان
 بالكفر والرق لان الحرمان
 بهما ليس بطريق الجزاء
 بل لعدم سببه في الكفر

أخذ ابويه وارثا وهو لوقه بدار الحرب كافي في ارث المجنون ولا يشترط كونهما مسلمين وارثا هما
 ولحقوقهما معه فليس ماد كرقيدا احترازا (قوله هذا الاستدراك ليس كما ينبغي الخ) أوجب ان المعتوه
 والصبي العاقل في أهلية ما قصود وكان انقياس التأخير الى كمال الأهلية فيه الكف لم يؤخر في المعتوه
 لعدم تعدد مدة افاقته من العتة واخر في الصبي لعدم تعدد فليس فيه احتراز بالوجه من جهة المجنون
 بل ذلك حكم اشروع وليس الصبي قادر على الجماع بخلاف المعتوه ورد بان لا فرق بينهما في عدم تأخير
 عرض الاسلام في الرواية المشهورة والحق في الجواب أن يقال قوله الا أن امرأه المعتوه الخ ليس باستدراك
 من قوله حكمه حكم الصبي مع العقل كما توهم السارح طعن فيه بل من قوله لشبه مرة بكلام العقلاء
 ومرة بكلام المجانين فادعوا ان يؤخر عرض الاسلام عليه اذا ارتدت زوجته الى كمال العقل ولا يعرض
 عليه حين يحتاط كلامه كالا يعرض على الصبي الصغير الى أن يعقل فبين بالاستدراك المذكور انه
 ليس كذلك لانه محدود والصبي غير محدود فالمراد بالصبي في قول المصنف بخلاف الصبي الغير أعني غير

وعدم الأهلية في الرق (وهي العتة) وهو احتمال في العقل بحيث يحتاط كلامه
 يشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين (وحكمه حكم الصبا مع العقل فيما ذكرنا لان امرأه المعتوه اذا أسلمت لا يؤخر عرض
 الاسلام عليه كالا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق بينهما) غير مقدرين والصبا مقدر

ولا يقدح فيه الاحتمال بلا دليل لا يقال الاباحة الاصيلة بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان فرقةها يكون تسخالا محال
 لا تاثر في الاباحة الاصيلة ليست حكما غير عبادة على ما عرفت في محله (قوله وحل الجزاء الخ) اعترض عليه باننا لا نسلم ان حل الاستمتاع
 بالجزء ثبت في غير منته على الاطلاق بل انما حل لذلك في حق حواش خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاخذ من بيده ان يتزوج
 بنت نفسه قبل ان يكون محرم البنات على غيره تسخالا ذلك بل كان الحل منهم ما هو قائم كاتهام الصوم بالليل وهذا ظاهر لا خلاف فيه (قوله مثا كل)

وهم النسيان وهو لا يتأق في الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذراً في حقه) أي في حق صاحب الشرع لا فيما يقع فيه فأبداً في العبادة هو ما إن يقع فيه المره بتقصير. كالأكل في الصلاة مثلاً فإن حاله ما ذكره وأما بتقصيره ما لا يدعي إليه الطبع كالأكل في الصوم أو بمجرد أنه مركز في الإنسان كما عرف في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام النبي يكون عذراً لأنه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزاً عن الادراك والحركات الارادية أو جرت تأخير الخطاب لا الوجوب أي نفس الوجوب لا احتمال الاداء بعده بالأحرع لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلاة الحديث

(الخ) أنت تعلم ان بقا الحكم مدة حياته عليه السلام بالاستصحاب وصحبا بما غاردا كون الاستصحاب حجة بعده عليه السلام بالنسبة اليها (قرله رخطر بياني) قيل عليه الاعتراض على نفي الاستصحاب 177 اصلا فيكونه حجة في صورة ما يكون

رجوعاً عن مذهبه فلا يتم الجواب وردبانه ان يمنع حجته بعذره انه عليه السلام كما سبق وفيما يعلم عدم المغير (قوله) وانهم ما (الخ) قيل عليه ان نفي الاسلام قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس به يكون دفعاً لكلامه لا توجهه له ورد بان الاشكال القار عليه رد على غيره من الحنفية رجهم الله فلا بد لهم من النصي عنه فهذا الجواب من جهتهم كما يبر اليه قوله ان لا نقول ولكن في كذومه فوجع تصامحاً عما اذا غلى ظهور المراد (قوله) وايضا يمكن (الخ) بان يعلم الله تعالى بان المصلحة يستلزمها الاصح بالفعل في وقت نبيه عنه في وقت آخر واعتبر هذا من امر الطبيب للمريض بلولة خاص في وقت لمصلحة

المعتمده والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامه صحيح فصيح خطابهم ما والزامها لان ذلك الحق العبد وهو الزوج وانما سقط - ثم ما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره (قوله) ومنها النسيان وهو عدم ما في الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة اعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء يوسمى هذا ذهولاً وسهواً أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا يتأق في الوجوب لبقاء القدرة بكهال العقل ولا يكون عذراً في حقوق العباد لانها محترمة لمناجحتهم لا للمتلاوه بالنسيان لا يقوت هذا الاحترام فهو ذنب مال انسان بما يجب عليه الصمان واماني حرق الله تعالى فاما ان يقع انفراد في النسيان بتقصير منه كالأكل في الصلاة حيث لا يتد كرمع وجود المذكرة وهو هيئة اصله فلا يكون عذراً واما بالابتصير منه فيكون عذراً سواء كان معه ما يكون داعياً الى النسيان وما عاين بالتد كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل ولو لم يكن ترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذ كر اخطارها بالبال أو اجراءها على اللسان فسلام النامي في القعدة يكون عذراً حتى لا تبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة تكثرة تسليم المصلي في القعدة فهو داعية الى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزاً عن الادراك أي الاحساسات الظاهرة اذا الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية أو الصادره عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كانتنفس ونحوه أو جرت تأخير الخطاب بالاداء أي وقت الانتباه لا امتناع الفهم واما بيجاز الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستطاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالنسبة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالانتباه أو خلتا بالقضاء والمجزع عن الاداء انما سقط الوجوب حيث يتحقق المخرج

العاقل والتأخير فيه الى أن يعقل متفق عليه كما نقله الشارح عن الجامع وغيره وأما الذي لا يؤخر فهو الصبي العاقل (قوله) ويسمى هذا ذهولاً وسهواً في فصول البدائع يسميه سهواً بل اذا اعتبر النسيان في طرف الحق فاطهاره خلافه مع التنبه بادق تنبيه سهو وبدونه خطأ هذا ذكر في المواقف ان السهو عدم استنبات التصور ظاهر الذهول مع استنباته عن ذهنه فهو قسم من السهو (قوله) اذا الحواس الباطنة لا تسكن في النوم) هذا هو المشهور وسيأتي ان قوة المتصرفه ومنهم من زعم ان الحواس الباطنة

ونبيه عنه في وقت آخر الا ترى انه لو نض الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت ألف سنة ثم هو مباح لكم بعد ذلك كمن حدثنا ولم يكن يد في شئ فكذلك فيما اطلق اللفظ في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وتما لتفاوت في الصور وتبين بالاعلام بتبدل المصالح قبل ورود زمانه في الارل واخفاؤها في الثاني بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى بالفقر والعكس وتغلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيوخه فان ذلك تصرف الامور على ما في حبه الحكمة وتبدلها الى المصاحفة باختبار العباد والبلوغهم ودرأهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتاً بعد وقت وان لم يطلعوا على تفاصيلها واذا جازان بطنق الامر ويريد الى ان يجزعه عرض أو غيره جازان بطنق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جازان لا يوجب شيئاً بره من الزمان ثم يوجب بعد ذلك جازان يوجب مرة ثم ينسخه والمصالح كما تختلف باختلاف الأشخاص والاحوال تختلف باختلاف الأزمان والاقوات (قوله) ثم هذا اما ان ينسخه (قوله) (الخ)

وأبطل عباداته) أي أبطل النوم عبادات الناثم وهو عطف على قوله أو يجب تأخير الخطاب (لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلته نائماً لا تصح القراءة وإذا تكلم لا يفسد وإذا فقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغماء)

قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تايد أو توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام أبي البسر وذهب أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الامام أبو زيد والشبخان وجماعة من أصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل قوله الصوم واجب مستهمل أبدا لا يقبل النسخ اتادية النهج فيه الى الكذب والتناقض اذا التايد في هذه الصورة قيد الحكم وهو الواجب وما اذا كان قيدا للموجب مثلا مثل صوموا أبدا فالجمهور على جواز ١٦٨ فيه اذا لا يزيد في دلالة على الواجب في جميع اجزاء الزمان على دلالة صم غدا

بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الواجب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بقضاها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والالما كان نائماً عن الصلاة (قوله وأبطل) أي النوم عبادات الناثم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعقاق لا تنسخ الا ارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلته نائماً لا تصح) هذا هو مختار غير الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة الناثم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم الناثم يفسد صلته وذلك لان الشرع جعل الناثم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان فقهه الناثم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعاً أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلان الناثم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبنى على صلته لان فساد الصلاة بالفقهه مبني على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحديث فانه لا يقتصر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في الفقهه من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفرغ مسألة الفقهه على ابطال النوم عبادات الناثم (قوله ومنها الاغماء) اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من أطرف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد أقيمت عليه قوة تسرى بسر يانه في الاعصاب السارية في أعضاء الانسان فتسرى في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافع وهى تنقسم الى مدركة ومحركة أما المدركة فهى الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهى التى تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب وأركانها لينبسط الى المطلوب أو ينقبض عن المنافي فمنها ما هى مبدأ الحركة الى طلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هى مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماع والمحرك بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن أفعالها واطهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون والالعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عنده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة

على صوم غدا وهو قابل للنسخ والتناقض اغماهو بين ايجاب الدوام وعدمه لا يبينه وبين عدم دوام ايجابه (قوله وأما شرطه الخ) قال في التحقيق اعلم ان للنسخ شروط بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمتين شرعيتين فان العجز والموت يزيلان التعبد الشرعى ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لا يسمى نسخا وممثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخر عنه فان الغاية والاستثناء لا يسميان نسخا وممثل التمكن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها يختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البدل

أيضا تعطل عند النوم غير ان النفس قد تتصل عند خفة الشواغل البدنية عليها بعالم المثال فيقبض للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ أو مثله فانها شرط لعمه النسخ عند قوم على ما عرف من الشرط المختلف لقواه فيما التمكن من الفعل والمراد به ان يعنى بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع المأمور به فعند أكثر الفقهاء وعامة أصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض أصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ الامام أبي منصور والقاضي الامام أبي زيد وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل وصوره المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان بحوائف هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولداك فادراك اسبابه فقيل احضار الكل قيل له لا يذبحه أو تسمى عن الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره انتهى وقال

وهو تعطل القوى المدركة والحركة المحركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيماذا كرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والاعشاء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاعشاء فوق النوم الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاعشاء فغير ممكن (فقط الصادات ويوجب الحدوث في كل حال) أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاعشاء وكثافته وطافته سبب النوم فغنا فاه الاعشاء تماسك اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الاعشاء حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الاعشاء تو جب ذلك دفعا للخرج (ولما كان نادرا

لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان بسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه ينذر وجوده شهرا أو سنة ومنها الرق وهو عجز حكيم شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حقه الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكيم به يصير المرأ عرضة للتملك فينتهذ به يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان أقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبد في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أي لا يحتمل التجزى (لانه يلزم من تجزیه صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم

لقواه والاعشاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاعشاء أشد لان مواد غليظة بطيئة التحلل ولذا يمنع فيه التنبيه ويبطأ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد أجزاء لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بادي تنبيهه وقلة وقوع الاعشاء وندرته لاسيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الرضوء بالاعشاء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الرضوء بالنوم مضطجعا من غير نومه فدقانه يجوز له أن يني على صلواته لان النص يجوز البناء انما ورد في الحدوث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة لقلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكيم بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يمكنه الطرم مثل الشهادة والفضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وأطغوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتدلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبودية بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء ووجه العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتق (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه عليهما منه ما يفيض وتجربته محايكاه بالامور الخيالية (قوله عجز حكيم) احترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقدر من الحر حاله لكنه عاجز حكما عما يقدر عليه الحر من الشهادة والولاية والملك * قال المصنف (عرضة للتمليك) العرضة مأخوذة من عرضة القصار وهي الخرقعة التي يمسح بها يده أو سكينه ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات الولي صار كالعرضة للقصار في الانوار العرضة المعرض للامر جعله من العرض (قوله يجعلهم عبيد عبيده) ظاهره يدل على استلزام الرق للملك وليس كذلك كما سبق من أن الكافر الحر في دار الحرب والمستأن من في دار الاسلام أرقا جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم فان الرق كونه الشخص عرضة للملك والابتداء فالظاهر ان يقول لجعلهم عرضة عبيد العبيد (قوله من غير نظر الى معنى الجزاء) الا ترى ان المولى من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزى) هو الاصح وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزى حتى لو فتح الامام بلاد ورأى الصواب في ان يسترق أنصافهم نفذ ذلك منه وقال الشافعي رحمه الله الرق والعتق يتجزآن حتى اذا اعتق أحد الشر بكن نصفه وهو معسر عتق وبقى الباقي رقيقا يباع ويوهب

(٢٢ - تلويح ثالث)

ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب أو غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محار من الشرع وكذا يجب اعتقاد فعل غير واجب محال أيضا ولكن المسئلة مبني على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى اني عند ما وتعلقه بالامور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر على الايراد الله تعالى وجوده جائز عندنا فائدة الوجب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب أيضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر أي الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بعتقه ظاهرا يعزم على الاوان ويهين اسبابه و يظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء

وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل في الامر بذيخ الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
 تعظيما لامره ويظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور ولا غير ولما حسن منه العزم
 والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزى بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد
 بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة (قوله فقبل حصوله الخ) فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم باء ركعتين عند
 غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة فكان الامر والنهي متناولا فعلا واحدا على وجه واحد في
 وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد في تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداهة والغلط
 لانه اعين على ما امر بفعله اذا ظهر له ١٧٠ من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طالب

من المأمور واجباد الفعل
 بعد ان يمكن منه لاقبله
 اذ التكليف لا يكون
 الا بحسب الوعد والبداهة
 على الله تعالى لا يجوز واما
 اعتقاد الوجوب والعزم
 على الفعل فليس الامر
 بموضوع لهما فلا يدل الامر
 عليها لا بطريق الحقيقة
 ولا بطريق المجاز لان
 قوله افعلوا الا يصلح عبارة
 عن اعزموا واعتقدوا
 بوجه ثبت ان الامر
 امر بالفعل لا غير فكان
 النسخ قبل وقت الفعل
 مؤديا الى سقوط الفائدة
 عن الامر والبداهة (قوله
 وجاعل الذين الخ) في
 الكشاف ومتبعوه هم
 المسلمون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف
 الشرائع دون الذين كذبوه
 من اليهود وكذبوا عليه
 من النصارى فانهم اتبعوه

رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فیهما التجزى وكذا لا يتصور ان يجاب
 العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى
 بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لان امتناعه
 بقا لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد
 لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولا ناهية
 على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اوجب بانه لا يدل الا
 على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف به ما مشاعا
 (قوله وقد يقال سلمنا الخ) اوجب عنه بان الرق بقاء يقتضى الملك والام يبق للفرق اثر اذ لا يمكن ان يصير
 مثل الجادات والنهائم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بالمالك من العبيد اذ الكل مستوفى
 انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له والمالك كان يقتضى التجزى فيتمجزأ الملك لا الرق لان تجزیه
 لا يستوجب تجزى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاجدو بعضه لا تجزى الكل رقيقا حقا لله
 تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا ليعخدم به المولى وبعضه لا يعمل لنفسه لان
 ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها أى التجزى الذى ثبت لضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى
 الرق هذا وقد عرفت الا ان ما في جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء ولت أن تقول مراده اقتضاء بقاء الرق
 بقاء الملك بعد ثبوتها هذا ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان يقال لو تجزأ الرق وجعل نصف
 المرقوق رقا ونصفه حرا لجازا اذا انضم اليه مثله ان يكون حرا واحدا في الشهادة كما جعل المرأتان بمنزلة
 رجل واحد فيها وليجوز ان الشارع فعلم انه ما اعتبر تجزى الرق وهو بقاءه على ما يشاء ويحكم ما يريد واما
 ما اجاب به القاعاني من ان التكلم عن النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا
 بالرقيق في الشهادة لان يكون رقيقا فقيهه ان جعل تكلمها كتكلمه مما يمكن حينئذ لانه اعتبارى
 ولا يجري في الاعتبار وهذا يدفع ما يقال أيضا من ان رد الشهادة بجوز ان يكون لاشترطها التجزى
 الكل لا لعدم تجزى الرق اذ ذلك لا يناسب التجزى بل الاستدلال في الحقيقة بذلك على ان الكل
 الاعتبارى متحقق (قوله اوجب بانه لا يدل الاعلى امتناع الخ) قيل هذا الجواب غير صحيح لان اتصاف

وسدقوه بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما تبعه من دعاها بها
 ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالجهة في كل الاحوال وبها وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله وابراد هذه الآية مثلا
 للتأيد انصاع كونه من الاخبار قبل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثلا لافرضيا وقيل من جهة انه حكمه بوجوب تقدم المؤمن
 على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله قبل التمكن من الفعل) فان قيل بل لم يوجد التمكن الاعتماد في حق
 الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى
 الله عليه وسلم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لم يفرق شقيقته على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى بنفسه وقوله لم يكن ذلك

تجزى الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فاعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة رجه الله مشجري إذا
 الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة في الابتداء
 ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد (أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال
 فرضا عن ماله فوجوبه بانه ثبت في الحديث انه سال الخفيف على امته غير مرة

وكان موسى عليه السلام يحث
 على ذلك وما زال يسأل
 ويحجبه ربه حتى انتهى
 الى الخمس (قوله من هذا
 القبيل الخ) لانه امر به
 قوله افعل ما تؤمر ولقوله
 وقد ينه بذيح عظيم والقداء
 انما يكون بدلا عن المأمور
 به ولانه لولم يؤمر به لما
 اشتغل بما هو ممنوع شرطا
 وعادة وهو اقدمه على
 ترويع الولد بتله للجبن
 وامرار المدينة على خلقه
 ثم نسخ ذلك والالكان
 تركه معصية ولو كان
 المأمور به مقدمات الذبح
 لما احتجج الى القداء اذ
 هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول
 المكر والمتوجه عليه
 فيكون فعله بالسبب
 الموجب لاصله وهذا
 مذهب عامة الاصوليين
 وقالوا يجب ذبح الشاة
 بحكم الامر بالذبح المضاف

كما اذا ملك زيد نصف العبد مشافاهة قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين (قوله
 وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رجهما
 الله الى عدم تجزيه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه به يقال
 اعتقته فعتق مثل أسرته فانه كسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بفعوله واثر
 الشيء لازمه والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من
 المحل على جزء دون جزئه لم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزهما
 انما هو باعتبار المحل فتجزى أحدهما تجزى الآخر وذهب أبو حنيفة رجه الله الى أن الاعتاق متجزى
 وانه لا يستلزم العتق حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا
 في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع قصر الملك
 به فيتوقف في الحكم بالعتق الى أن يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة
 الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو الما ليه والمالك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا
 باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزا للكفر
 وانما بقي بعد الاسلام اقيام ملك المولى وانقضاء اللازم بوجوب انتفاء المزموم زوال بعض الملك لا يستلزم
 العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة
 ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفصيل لا يسقط ما يبقى شيء من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك
 عن الرقيق ازالة حتى الله تعالى وليس للعبد ذلك اوجب بان الممنوع للعبد ازالة حتى الله تعالى قصدا واصل
 لا ضمنا وتبعوا حتى الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء لرق جزاء على الكفر ولكنه تبع بقاء فان الاصل هو

المحل المشاع مما أيضا مقتضى اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا و رقيقا لانه لو كان حرا فقط لم عدم
 التجزى الرق وان كان رقيقا فقط لم عدم اعتبار الحرية اصلا وان كان حرا و رقيقا لم الجمع بين المتضادين
 وان لم يكن ذلك ولا ذلك لم ارتفاع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصلى ولا الحرية الطارئة فتعين أن
 يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصلى والحرية الطارئة معا والتشبه بما ذكر غير صحيح لان ملا زيد
 لا يقتضى عدم ملك الغير الا من جهه الجبسية التي هي امر اعتبارى الا يرى الى جوار شركة وهو
 ينافى أن يكون ملك زيد مقتضا عدم ملكية الغير والرق ينافى الحرية المشاعة (قوله لان الملك لازم له
 الى الولدان أحد الا يفهم من الامر بذيح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بما مبيد المضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الا ان
 اشارة سميت فداء لتصورها تصور القداء وهو ان ذبحها فان عيب الذبح المضاف الى الولد (قوله ليس بنسخ وهو اختيار نحر الاسلام وغيره
 فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذيح الشاة بل المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد بل محل الحكم فيه على طريق القداء كما هو المنصوص
 عليه بقوله تعالى وقد ينه بذيح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد لكن رضى سهمها الى غيره تقدم
 على المرمى اليه آخر ومنع السهم من النعود اليه وقتله السهم يقال فداءه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرمي الى المحل الذي قصده
 ولما سميت الشاة فداء عم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو
 محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلاة والسلام ما بن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان وأما
 تسميته سبحانه اياه مصدا للرق و فاداه باشر ما في وسعه من اسباب الذبح ومقدمات العمل أقصى ما يكون منه فصار به ذابحا حقيقا
 لما أمر به وأما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وان انتسخ بصير ورة الشاة فداء عنه
 لكن لا نسلم انتساح الامر والاضابته بل بقي الامر مضافا الى ولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد حيا لاضافة

حق العبد (معتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التمسرى ولا يصح
منهما الحج) أي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان
منافع بدنه مالك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له راغما لزاو والاحالة لئلا يفرج
ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقر بها المأذون
أو الحجور اذا ليس فيها الا انقطع (وبالقائمة من المأذون واما من الحجور فيصح عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا) أي في القطع ورد
المال (وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال

الإيجاب اليه كذا في الكشف نقل عن الاسرار ١٧٣ والطريقة البرغرية (قوله عاد الحرمة الاصلية) يعني ان مظنة تجلية

المالكية والمالية وطذا لا يزال الرق بالاسلام في الاعتراف اذ الحق العبد قصد او أصلا ولم منه زوال
حق الله تعالى ضمنا وتبعاً وكمن شئ ثبت ضمنا ولا يثبت قصد او الى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت
حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي أثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك
أجيب بان أثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى ببيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه وبصبر هو
أحق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالعبادة وبالجملة بصير كالمكاتب الا ان المكاتب رد الى الرق بالهجر عن
المال لان السبب فيه عقده يمتد للفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى أحد وهو لا يمتد
الفسخ والى هذا أشار بقوله معتق البعض مكاتب عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق
(قوله والرق يبطل مالكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يملك المكاتب المالية والمالية تنبئ
عن الهجر والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد أنه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مال كالمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون مملوكا من جهة أنه مال مبتذل ومالك من
جهة أنه آدمي مكرم وقيد المالكية والمالوية بالمالية لانه لا تنافي بين المالكية والملكية
مالا والعكس فالرقيق وان كان مديرا أو مكاتباً لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك
المكاتب التمسرى لا يفتائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتمسرى بالذكري اعلم الحكم في
غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بمكاسبه وفي التمسرى مظنة ملك المتعة
كالنكاح ولهذا صح عنده ملك (قوله ولا يبطل) أي الرق مالكية النكاح والحياة وانهم لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبتقى على أصل الحرية لانه لا يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة
المستهلكة لان الحياة والدم حقه لا حياجه اليهمافي البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال
لو جود الاذن وان كان محجورا فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه
الله لا يصح في شئ منهما وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لا في يوسف رحمه الله

الولد للذبح الحرام انما
كانت بالنظر الى ورود
الامر بذبجه ووجوب
هذا الفعل فلما صارت
الشاة فداء عنه عادت الى
ما كانت عليه من الحرمة
واثن سلم اتساخ الحلية
في الولد فلا نسلم اتساخ
الامر واصابه الفعل وليس
المعنى ان حرمة ذبح الولد
لم تكن حكما شرعيا بل
كانت ثابتة في الاصل
فزالت بالوجوب ثم عادت
بقيام الشاة مقام الولد
وانما يكون التحريم نسخا
ان لو كان حكما شرعيا وهو
ممنوع وذلك لانه لا وجبه
لانكار كون التحريم حكما
شرعيا (قوله على ما يأتي)
من ان شرطه ان يتعدى
الحكم الى فرع لا نص فيه
لان نقص حكم النص
باطل ونقل عن ابن
صريح من الشافعية انه

الخ) أي بعد ثبوتها ولا فقد عرفت تحقق الرق بدون ملل في الحرب والمستأمن (قوله لا في المكاتب
الرق ناقص) فيه بحث لان هذا من ناقص لما ذكره في فصل قصر العام من ان لرق في المكاتب كامل ولهذا

يجوز ذلك لانه بيان كال تخصيص وكان أبو القاسم الاعماسي يجوز بقياس من الاصول لانه في الحقيقة انه
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلي لا بالظني وجوز أبو الحسين البصري نسخ القياس الموجود في زمنه
سلي الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم وباجماع وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار لهمذا في وجهه ورعى انه لا يجوز
كونه ناسخا ولا منسوخا وكفى الميزان ان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي
والدليل المعارض ان كان فوجه بين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالشئ ذارح عنده (قوله
ولا الاجماع) ذهب بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص والاجماع بالاجماع ونفرا الاسلام الى جواز
الاخير على ما ذكره في آخ باب الاجماع وعند الجمهور ولا يجوز شئ من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حسدونه عند

وينافي كمال أهلية الكرامات البشريه كالأمة والحمل والولاية فيضعف الأمانة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مائة الرقبة
والكسب فيبيع دين لانه في ثبوته كدين الاستهلاك (أى استهلاك مال الانسان) والتجارة لا فيما كان في ثبوته ثمه كما اذا
أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحبل بتصفيف الحبل في حق الرجال) أى يحل للحرار بيع
والرقيق ثنتان (وباعتبار الاحواز في حق النساء كما سبق) أى في فصل التبريج أى تحمل الامة اذا كانت مقدمة على الحرية ولا تحل
اذا كانت مؤخره عنها أو مقارنه

وفانه صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شروط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بأنه يجوز ان يكون ١٧٣ مستندا الى نص راجح على سند المنسوخ
فلا يلزم ان يكون خطأ

ولا كون هذا ناسخا للجواز
ان لا يعلم تراخيه ورد بان
الاول لا يخفى لوم من كونه
قطعا أو ظنيا فعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني
لم يبق مع الاجماع لزال
شروط العمل وهو ان يجاز
بالقطع فيبطل حجتيه
لاحتماله (قوله بفساد
الاخيرين الخ) كذا ذكره
نحر الاسلام والجواز
مذهب جهور الفقهاء
والاشاعرة والمعتزلة
والحققين من الشافعية
ونص الشافعي في عامته
كتبه انه لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة عقلا
وهو مذهب أكثر أهل
الحديث منهم الحارث
المحاسبي وعبد الله بن سعيد
والقلاسي واحمد بن حنبل
في رواية عنه وهو ظاهر
مذهب الشافعي وبعضهم

انه أقر بشئ من القطع وهو على نفسه لانه مالكه فثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ومحمد رحمه
الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه بل مولاه
وأىضا المال أصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم يثبت التبع ولا يبي خيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع
صح لانه مالكه فصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة
البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذب
المولى وقال المال مالى وان صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعنى أن الرق ينبئ عن العجز
والمدلة فيعنى كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحمل والولاية أما الذمة فلانها صفة
بها صار الانسان أهلا للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحبل فلان استغراش الحرائر
والسكن والازدواج والمحبية وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه ثم من باب
الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجازله ما فوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على
الغير شاه أول يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا اتفق كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين
بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف أو الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أو لم يبق يصرف
اليه مائة الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيستسعى كالمدر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين ثمه
وأما اذا كان كمالين الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير

يتأدى الكفارة بخلاف المدر وأم الولاد نعم المالك فيه ناقص لانه يملك رقبته لا يدا (قوله بناء عليه) أى
بناء على انه صح اقراره بالقطع (قوله حتى يسقط عصمة المال الخ) استدلال على كون المال تابعا للقطع
بوجهين أحدهما ان عصمة المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من أصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان
ثم سقوط عصمة المال وتقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان أصلا لما تضرع منه
التقوم الى عدمه لان المقصود به انما يكون بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد استهلاك المال فانه يدل
على ان المال تابع وليس باصل اذ لا وجود لتابع مع عدم وجود الأصل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
ذلك باعتبار ان كلاً منهما أصل فليستأمل (قوله الكسب الموجود في يده) يشير الى ان ليس المراد من تعلق
الدين بالكسب أن يستسعى فيه بل المراد منه ان العبد المأذون اذا تصرف وبذمته الدين يصرف

على انه يجوز عقلا وان لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي اسحاق الاسفرائين وأبي الطيب الصمعي وأبي بكر بن عمار
ابن مزيح وأما نسخ السنة بالكتاب فجوزه من جوز الاول وعبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني وتردد أقوال الشافعي في
ذلك وخرجه أصحابه على قولين واطهرهما انه لا يجوز وقال السمعاني الاول بالحق انه يجوز (قوله يكسر لكم الاحاديث الخ) حديث
واه وقد سبق ذلك (قوله واحتج بعض أصحابنا) كابي منصور المازيدي والفقهاء أبي الميث السمرقندي وضد الاسلام أبي اليسر
وصاحب الميزان وجماعة (قوله والى هذا اشار الخ) حيث أطلق لفظ الايصاء أى الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم على مقاديره
طهركم وتولى قسمة الموارد بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلفها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية
بطصول المقصود بالطريق واتقن الوجوه كمن أمره غيره باعتماد عبده ثم اعتقه بنفسه انتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النسبي

(و ينصف الطد والعدة والنصف والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أي التخصيف (فيمشكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية
 فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضا فكيف اعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال أيضا قلنا قد اعتبر
 مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مال كميته في هذا العدد انتقص يلزم النقصان من النصف

صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان الغنائم تدل على سببية الاول لقوله من زارني فاكرمته
 فالوصية انما تجب لتبيين حق القرابة فاذا تبين بيمين الشارع لم تبقى الوصية مشروعة قال شمس الاغة السرخسي رحمه الله لكتنا نقول
 بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقرابين فاما انتهاء جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان
 بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة ٤٧٤ الاولى فقد بقيت الذمة محللا لحوالو جوب الدين فيها وليس من ضرورة

اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين
 فلانه منهم في حق المولى لافي حق نفسه واما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم
 رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانها حق المولى (قوله
 وينصف الحد) لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكال الكرامة
 وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحرفين نصف حده القابل للتخصيف كالجلد بخلاف القطع في
 السرقة وكذا العدة تعظيم المالك النكاح في حق النساء فتتصف ويكفون عدة الامه حبيضتين لان
 الواحدة لا تتصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامه نصف الحرة وفي الطلاق
 يكون طلاق الامه تدين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة تدين اعتبارا الجانب
 الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق
 الزوج حتى كان طلاق العبد تدين سواء كانت الزوجة امه او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال
 والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيه يعتبر طاله واحتج المصنف رحمه الله على كون المعتبر رق
 الزوجية بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان اطلاق مشرووع لتفويت الحل الذي
 صارت المرأة به محلا للنكاح فحل التصرف في الحل المحلدة حتى كان حل المرأة ازيد كان محلبة الطلاق في حقها
 اوسع وظاهر ان حل الامه انتقص من حل الحرة كما ان حل العبد انتقص من حل الحرة على التفاضل
 فيفوت حل محلبة الامه بنصف ما يفوت به حل محلبة الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن
 اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شي
 من المملوكية المتسعة وبالثلثين اكثر بالثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية
 ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامه ناقصة فيه لا المملوكية المالكية التي
 هي في الامه اقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية
 كسبه الموجود في يده او لا الى الدين (قوله ثم لا يخفى الخ) يشير الى ان قول المصنف وعدد الطلاق عبارة
 عن اتساع المملوكية تسامحا ونسبية للعالم باسم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية
 فكان المملوكية المتسعة محل تعدد الطلاق (قوله التي هي في الامه اقوى) يشعر بوجود المملوكية المالكية
 في الحرة في الجملة والظاهر ان فعل التفضيل مجرد عن المعنى التفضيلي ولذا لم يستعمله باحد الاشياء
 الثلاثة (قوله فان قيل المملوكية الخ) قد يجاب عنه بان كون المالكية تسعة بحسب اتساع المملوكية

انتفاء وجوب الوصية
 لهم انتفاء الجواز كالوصية
 للجانب فعرنا انه انما
 انتسخ وجوب الوصية
 لهم لضرورة في اصل
 الوصية وذلك ثابت بالسنة
 وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام لا وصية لوارث
 من هذا الوجه يتعذر
 الاستدلال بهذه الآية
 فهذا كلامه قبل عليه
 جوازها ليس حكما مشروفا
 بل اباحة اصلية وان ثابت
 بالكتاب انما هو الوجوب
 المرتفع بآية الموارث
 فلا يكون هذا من نسخ
 الكتاب بالسنة ورد بان
 المراد بالجواز مشروعية
 الوصية وكونها مفيدة
 للمالك وزوم التعبد وهذا
 لاحتمال حكم شرعي على
 انه قد سبق منه ان
 الاباحية الاصلية
 باثمة لان الانسان لم
 يخلق عبدا ولم يترك سدى

(قوله متيقن الخ) اعترض عليه بأنه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس
 ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه
 ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يتلى في القرآن لا تقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة
 ووجب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعوا دلالاته بالسنة واحتمال ثبوتها بالكتاب احتمال غير ناشئ عن
 دليل فلا يعتبر به الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع ولا تتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه
 وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال وجود غيره من كتاب أو سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل لوجوده وكذا التوجه

الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل او رد له الاخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندى ان التوجه الى الكعبة
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والمالك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالسياسة لانه يملك اليد لا الرقبة
او يجب ذلك نقصا في قيمته فانتقص دينه عن دية الحر بشئ هو عتبر شرع في المهر والسرقه وهو عشرة دراهم واما المرأة فهى
مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر ونصف دينها اعلم ان الملاك فوعان ملك المال ومالك المالك مال ليس بحال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني
ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك اليد لا الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن دينه لان نصفها اى اذا بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح
فدينها نصف دية الرجل هذا ما ذكره واوقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا
توجب الاكسال فيما هو من باب الازدواج) اى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب
ان لا يختص هذا الحكم

ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفاً لشيء من الاحكام بل يوجب نقصاناً والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقبي وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملاً في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان دية عن دية الحر ليست ما ذكره اردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

فيكون اتساع المملوكية مستلزماً لاتساع المالكية فان مالكيه ثلاثة عبيد اوسع من مالكيه عبيدين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكيه الحر اوسع من مالكيه الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد فتميز كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصيف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلما اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقعها على زوجتين تحقيقاً للتنصيف فلما تنصيف الطلاق في حقه ايضا يلزم ان يملك الأربعة طلقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثني عشر (قوله ولما كان أحد الملكين) يريد انه يتفرع على منافاة الرق بكامل الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط أن تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان الرقيق جهة المالمية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالمية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالمية

لا يقتضى اعتبار المالكية في مملوكية لا يتسع اعتبارها في مملوكية ليتسع وبالعكس اعتبارها حتى يكون المالك فيما لا يتسع مال كما كان يملكه فيما يتسع او يكون المالك فيما يتسع مال كما كان يملكه فيما لا يتسع فلا يلزم ان يكون الحر مالكاً في الامة ثلاثا لكونه مالكاً في الحرة ثلاثا ولان يكون العبد مالكاً في الحرة فتميز لكونه مالكاً في الامة ثنتين وحينئذ لا يحتاج الى ما ذكره الشارح من الجواب على ان فيه نظر وهو ان الحر وان جازله الاربع لكن جائز ان يكون الاربع اياه وله يبين ثمان طلقات والاربعه نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبراً في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق بحسب النساء فالامه الاربع التي تحت الحر طلاقهن ثمانية وهى اكثر من نصف طلقات الحر اى الاربع فانها اثنا عشرة (قوله فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالمية) قال الفاضل الشريفي فيلزم على مذهب الشافعي رحمه الله ان لا تجب الدية على العاقلة لانه اعتبر المالمية جهة (قوله جهة النفسية لانها اصل) اعترض عليه

حين كان بمكة لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الدعبة بين يديه لانه قبله جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن

ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسجاً للتوجه الى الكعبة لا يقال التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى واوحي اليك انك انت الله فهدى الله فهداهم فقد لا نقول لادلالة الآيه ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا يوجب ذلك في آية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة (قوله وحديث عائشة الخ) قيل عليه لاختلاف في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى اباح الله تعالى في ان كان بالكتاب حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احلنالك زواجا من اللاتي اتيت اجورهن و اشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يتحمل النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منزلة التأيد اذا البعديه المطلقة تتناول الابدور بيان ليس المراد انه نسخ باخباره ثقة رضي الله عنها بل المراد ان احسرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتداول والاعلامه

غيرها فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى متاونه - وخرج التلاوة غير ناسئ عن دليل وكون الاباحة بوحى غير متاولا ينافى صحة اسنادها الى الله
 فعلى واما قوله انا احلنا الآية انما يدل على حل من آتاه اجزها الا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف واشار شمس الائمة رحمه
 الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يمتنى في الكتاب فعرفوا انهم اعمقوا وجاز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر
 وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت بمعنى حل ما زاد على التسع على ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد
 على التسع محكم لا يحتتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأييد بالبعدية المطلقة تتناول الابد فتوضيحه ان ذلك ثبت جزاء
 لحسن عملهم وهو اختياره من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصايرتهن على الفقر والسدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع
 بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا ١٧٦ نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا احلنا لك از واجل اللاتي آتيت اجورهن

على ما قيل لا بالسنة فلا
 يصح هذا الاحتجاج
 انتهى وانت خبير بانه لو صح
 اتفاز الصحابة على حل
 الزائد كما نقله شمس
 الائمة رحمه الله لا يبقى لهذا
 المقال مجال واقادة قوله
 بعد التأييد في حيز المنع
 ولهذا اعترض عليه
 الشيخ اكل الدين الباري
 بانه رد لا يفتاق الصحابة
 وان قوله من بعد لا يفيد
 التأييد لا صراحة
 ولا دلالة (قوله وهو قوله
 عليه السلام يكثر لكم
 الخ) قال شمس الائمة
 السرخفي وما روى من
 قوله صلى الله عليه وسلم
 فاعرضوه على كتاب الله
 تعالى فقد قيل هذا
 الحديث لا يكاد يصح لان
 هذا الحديث بعينه
 يخالف لكتاب الله تعالى
 فان في الكتاب فرضية

تبع زول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار
 خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكالها الحرية ومالكية
 النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكالها فانتمصت
 ديتها بالنصف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر
 في ماله لانقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المان بالمالكية حتى يناسب تنصيف ديته بل
 انما يمكن فيها نقصان لانها شئ من ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له
 فالزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقد رناه بعشرة دراهم لانه قد اعتميره الشمس في
 اقل ما يستولى به على الحرية استمناعا وهو المهور وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل
 عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل
 المنتقى في العبد هو احدثى مالكية المال فكان ينبغي أن ينقص من قيمته الربع توزع على ماله بخطر
 المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة وسبيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلاهما
 الاتفاح والتصريف هو المقصود وملك الرقبة وسبيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلاهما
 أمر مستقل فيكافى على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين أحدهما
 انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف في شئ من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كاه الانقصان ما اقل
 من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف
 واللازم باطل اجماعا وثانيا بما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للارقيق بكالها لزم أن لا يجرى النقصان
 في شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية

بان العبد اذ قتل قبل ان قبض يبقى العبد بقاء المالمية فهذا يدل على ان الضمان بدل المالمية لا النفسية
 واجب بان بقاء العبد لغاثة تخيير المشتري لالانه بدل المالمية الا يرى انه يبقى بعد القتل عمدا وليس
 القصاص بدل المالمية قطعا واعلم ان ابا يوسف مع الشافعي رحمه الله ويحمد مع ابي حنيفة رحمه الله وفائدة
 الخلاف تظهر في حكم آخر ايضا وهو ان يكون ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله على العاقلة لانه ضمان
 النفس وعندهما على القاتل لانه ضمان المالم (قوله فقد رناه بعشرة دراهم) هذا اذا كان المقتول عبدا
 اما اذا كان امة ففي ظاهر الرواية تنقص ديتها عن دية الحر بعشرة دراهم ايضا وعن الخمسة بخمسة دراهم

(واعلم ان تقص دية لان المعترف به) أى فى العبد (المالية فلا تنصف لكن فى الإكراه شبهة المساواة بالحرفين نصف

الكتاب به فلم يكن ذلك قادحاً فى جلاله أحد منهما ولا موراً بالتنقيص فيه ما وقال القاضى أبو زيد الدبوسى رحمه الله لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظوره فتدبر (قوله ان يكون الناسخ) يعنى موجب (قوله واما المسوخ) أى من الكتاب على ما فصلته فى الميزان وبينه فى الكشف (قوله وقدر فعان الخ) يعنى انه لا يبقى عالم به فى دار التكليف لا يعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء أو الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل حالة البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق لا لورد الاهتراض والشبهة (قوله فلا تنسى الاما شاء الله الخ) يدل على جواز الانساء فى القرآن والاخلال الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى أو نساها وعن

١٧٧

رضعات محررات فتسخن
بمخمس وروى ان سورة
الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن
رحمه الله ان النبي صلى
الله عليه وسلم اوتى قرآن ثم
نسبه فلم يكن شيئاً واعلم
ذلك فى حياته عليه السلام
واما بعد وفاته فلا خلافا
للملاحدة وبعض الرواقص
وهو باطل لقوله تعالى انا
نحسب نزلنا الذكور واناله
لحافظون أى عن الضياع
فى الدنيا (قوله بناء على
انه لا يقول بحقه يوم الخ)
ونسبة ابن الحاجب ذلك الى
الحنفية سهواً والاعتذار
عنه بانه مبنى على ما علم
من عادته من الاختصار
بالسكوت عما هو معلوم
فهو فى حكم المستثنى مردود
لانه لم يثبت بل حكم بانه
عند الحنفية رحيم الله
نسخ وبانه على التقدير بانه

النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول أن تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس أعنى المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان باقل من النصف كفى الدية بل باعتبار الحل
المبنى على الكرامة والرفيق ناقص فيه نقصاناً لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماً بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية ونقصان الرفيق فى ذلك أقل من النصف والحاصل أن
النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المرتب عليه لافى حكم بلائعه فالنقصان فى المالكية
يوجب النقصان فى الدية لافى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل بالبعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا يناق فى أن يوجبها آخره ونقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح فى الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كالملا فى الارقاء ليس يستقيم لان كبر من
ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامه لا بعكس النكاح اصلاً فاضلاً عن كمال
المالكية (قوله واعلم ان تقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعترف به جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر وازادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع فى صورة
اخرى كعشرة دراهم احتراماً عن شبهة مساواة العبد بالحر وازادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة

(قوله والجواب عن الاول الخ) قيل هذا الجواب غير مرضى لان الملك أمر واحد اذا اعتبر مبتدأ من
جهة المحل بمعنى كون الشئ للمالك أو افاًد المحل واذا اعتبر مبتدأ من المالك بمعنى كون الشئ مال الكا أو افاًد
القدرة على التصرف فهو شئ واحد يسمى بكل اعتبار باسمه وكون المحل مبنياً على الكراهة انما هو
لا فادته القدرة على التصرف لا العهد أو لا فالصفة المشبهة فى المحل لا تقيد كراهة فى العبد فعلم ان التنصيف
وما يتعلق به باعتبار نقصان خطر النفس وبهذا يندفع جوابه عن الثانى أيضاً وقد يجاب من طرف القوم
عن اعتراض المصنف اما عن الاول فيبان يقال الرق متصف بالرفيق وعليه ولان فيه جهتين جهة الآدمية
الطسية والعقلية وجهة الحقوق بالتهمة الشريعة قبل الاولى يقتضى كونه مثل الاحرار فيما له وفيما عليه
وبالثانية يقتضى عدم ثبوت الشئ له وعليه فيمتصو رماله وما عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة يتصف
الاخرى لانه متصف بما له وعليه فان مالكة الفاتمة للمالك لا الرفيق وآدمية وهى مالكية على
القابل لانه غير ان هذه الآدمية لما كان لها قصور ولما ذكرنا قالوا بوجوب نقصان دية عن دية الحر

(٢٣ - تلويح ثالث) لوقال بالمفهوم لكان رفعه نسخاً عنده بعيداً والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة فى العدد مما يقوله بعض
الاكابر من الحنفية كابى جعفر الطحاوى وأبى بكر الرازى وصاحب الهداية وغيرهم (قوله وعند الشافعى الخ) قال فى الكشف اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخاً
لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع من غير تغيير الاول واختلافه فى غير هذه الزيادة اذا ورد متاخراً عن المزيد عليه تاخراً
يجوز القول بالنسخ فى ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رتبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد فى حد الزانى مع اتفاقهم
على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخاً كورود الشهادة فى حد القذف مقارنة بالحد فذهب عامة
العراقيين من متاخرى من مشايخ ديارنا انها تكون نسخاً بمعنى وان كان بما لا يصور وقال اكثر اصحاب الشافعى انها

وهو أهل التصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف بنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل) وغرة الخلاف تظهر
 فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الا انواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة (لانه لما لم يكن
 للمالك لم يكن أهلا لسيبه وقتنا هو أهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طريقه اليد على انها) اي اليد (ليست بجان)
 فلا يكون الرق منافيا للمالك البدل لكنه مناف للمالك المالك لكونه مالوكا حال كونه مالا (وهي الحكم الاصل في التصرفات) اي اليد هي القرض
 الاصل في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء
 ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع
 الطامعين والافضاء الى التنازع ١٧٨ والتنازل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة

حقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيقتها لان
 قيمة العبد انما يكون باعتبار الملوكية والابتدال ودية الحرب باعتبار المالكية والكرامة والاول
 دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله
 على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله من أن الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب
 المصنف هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والاقنفس العبد معصومة معصومة عن الهدر
 معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها
 كافي الموت دون انعكاس كافي العتق وأيضا المقصود بالائلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية
 والضمان للمتلص وأيضاً الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية
 وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالتفصيل يستوفيه المولى والمال يجب للعبد وهذا يقتضي دونه منه
 الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو أهل للتصرف) يعني أن الرق لا ينافي مالمالك اليد
 والتصرف حتى ان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصله ويثبت له اليد على ان كتابه بناء على ان
 الاذن فان الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وانبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
 حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنان الكيل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام أو الخاص

فانما يثبت ضرورة اكمال
 ملك اليد قبل ما قال لما
 لم يكن أهلا للمالك لم يكن
 أهلا لسيبه لان مباشرة
 سبب الملك لا تكون خالية
 عن المقصود الاصل لان
 المقصود الاصل وهو ملك
 اليد حاصل للعبد (فاما
 الملك) أي ملك الرقبة
 (فانما هو حكم ضروري)
 أي ليس مقصودا اصليا
 أي مقصودا لذاته وانما
 يثبت ضرورة ان يثبت
 شيء آخر واذا كان كذلك
 فعدم اهليته لما هو
 المقصود بالذات يوجب
 هدم اهليته لما شرع
 لاجله اما عدم اهليته
 لما هو المقصود بالغير فلا
 يوجب عدم اهليته لما
 يكون وسيلة اليه لاسيما
 اذا كان أهلا لذلك الغير
 المقصود لذاته كملك اليد في
 مسئلتنا (فاليد تثبت له

اذا بلغت قيمته ديتته واما عن الثاني فلان كمال ملكيته لم يدفع ما في الرق من المتصرف المذكور (قوله
 وينبغي أن يحمل كلام المصنف الخ) أي يحمل قوله ان المعتبرية جانب المالية على ان المعتبر ذلك في جانب
 المستحق أعني المولى لان المعتبر ذلك مطلقا والا فلا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطعاً لوجود ذكرها
 وبهذا التقرير اندفع ما قيل مدار ما ذكره الكرماني على ان المعتبر هو النفسية والمصنف مصرح بان
 المعتبر هو المالية وان هذا من ذلك (قوله فيظهر حكم المالية) وهو عدم التنصيف (قوله لا ينافي ذلك)
 أي كون الدية للمولى لا ينافي كون المعتبر هو النفسية فان القصاص يستوفيه المولى مع ان المعتبرية
 انفسية اتفاقاً (قوله والمال للعبد) كانه جواب ما يتوهم من انه لو كان المعتبر هو النفسية لا المالية
 كان المال للعبد لا للمولى فاشار الى جوابه بان المال للعبد بدليل انه يقتضي ديون العبد المأذون منه
 الا ان المولى أحق الناس له فيستوفيه (قوله بمنزلة الكتابة) الا ان يد المالكين لازمة ويده غير لازمة
 كالأجارة مع العارية (قوله ولا يصح الحجر في البعض الخ) ليس هذا معنى قول المصنف فعندنا يعم اذنه

ولا
 والمالك للمولى خلافة عنه) أي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
 للمباشرة (وهو كالوكيل في الملك) أي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل أي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في
 شراء الوكيل (وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون) أي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
 الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورتها ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحاجي محاباة فاحشة
 وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بمجالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
 كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال العجزة يصح ويعتبر من جميع المال في حال عجزه المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما
 اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبداً اشترى من كسبه في التجارة ثم جبر المولى المأذون الاول لا يتحجر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل

غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينهزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا يصح الثاني كالموكل اذ مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالموكل عند فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لانه في بقاء الاذن هو كالموكل لا تكون نسخا عليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهانهم وجماعة من المتكلمين (قوله وقيل نسخ ان غير الخ) واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان مذهبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان مذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المريد عليه تغيب اثرها بحيث لو فعل المريد عليه بعد الزيادة عن الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز له ان يستأنفها كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استثناءه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو خيرنا الله بين الواجبين ١٧٩ لكانت زيادة ثالث نسخا لحرمة قوله

ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالموكل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لم يشرع بالحكمة واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذا ايداعا فتستفاد بذلك الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتعلق ومعنى التملك الصبر ورة مال الكا ومعنى التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا تملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهلا للتصرف وملك اليد انه أهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه غافل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز زوقه له وأما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

اسائر الا انواع اذ معناه الاذن للبعض اذن للملك وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الجزا الواقع في البعض بعد الاذن في البعض أو المكل (قوله ولا يقبل الاذن التأقيت) حتى لو اذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا ابدا الى ان يحجر عليه (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى ان خلاصة استدلال الشافعي رحمه الله هكذا اذا لم يكن العبد أهلا بحكم لم يكن أهلا بسببه لكن ليس باهل للحكم أعني الملك فليس اهلا بسببه أعني التصرف وحاصل جواب الاصحاب على ما ذكره المصنف منع الملازمة والسند جواز ان يكون الحكم غير مقصود أصلي وفيه نظر لانه يفضى الى تخلف الحكم عن السبب فالاولى ان يقرر الجواب هكذا تصرف العبد بقيد نبوت الملك للمولى وهو يصلح لانيات اليد للعبد بالاذن الثابت له من جهة المولى فصار حكم تصرفه وسيلة الى حصول ما هو المقصود وعلى هذا يلزم تخلف الحكم عن السبب اذا لا يلزم ان يكون الحكم المسبب للتصرف هو الملك للتصرف كافي تصرف الوكيل ويمكن ان يدفع النظر بما أشار اليه في قوله آجيب بان التصرف يتعقد للعبد فتماما مل (قوله وهو ممنوع) لوجود وسيلة أخرى وعلى التكلم والذمة (قوله والولى) حتى لو كفل به انسان يصح ويحسد سبب في الحال لانه يؤاخذ به بعد العتق

الفعلين السابقين وقبحة وقال الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كالصالح الركعة لان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم يكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المريد عليه في المستقبل كزيادة التغريب على الحد القاذف وعشرين على حد القاذف كانت نسخا فانها توجب تفسير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الرقبة بعد وجوب ستر الفخذ لا تكون نسخا لوجوب

ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الرقبة فلا تكون الزيادة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له (قوله فانه فسر الخ) قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبنى للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغيير الاصل بان يصبر وجود المريد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اتمام الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهم ما ورد بانه لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبرا لوجوب الاعادة والاستئناف ان لم يؤت مع الزيادة على ان الزيادة شرط منفصل كالطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستئناف بدونه والقول بان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها مردود ادلا وجوب الثمانين على تقدير الزيادة فلا اجزاؤها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤها عن نفسها باق على تقدير الاتيان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قيل في الزيادة

لا يجب الاعادة الخ) كان الثمانين الاخيرين لا يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدین فاما يصح من جهة ان مالیه هو مذهب القاضي عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التغيير بين فعلين وان كانت نسخا لکن لا من حيث دخولها في ضابطه تغيير الاصل كما سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام من تين به المصنف على احدهما دون الاخرى (قوله قيل) القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزأين لا هو واحدا واخرز به عن الشرط كانظاهرة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ (قوله بالتغيير في اثنين) قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس برتفع والمزفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النسخ الاصل فلا يكون هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب احدهما ولا شئ ان الاجزاء

رقبه نسخا قال السيد الشريف

لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدین فاما يصح من جهة ان مالیه العبد مما لو كنه كالأثر بقوله على مورثه بالدين واذا كان أهلا لتسليم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب أن يكون له طريق بقا في قضائه دفعا للخرج الا لازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدنى طرق القضاء ملك السيد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالك الايد او الرقبة أوجب بانه مملوك مالا فلا يكون مالك كاملا والسيد ليس بمالك بدليل ان الحيوان يثبت دينيا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف في رقبته فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى أوجب بان التصرف يقع للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق أهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته والمولى انما يتلقى الملك من جهته العبد كما وارث مع المورث فلذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمتنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية ان الاذن في الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه في قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يحل له الملك فيه وعلى هدا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان المأذون قالو قيل في

ترتفع بالثاني (قوله فترفع اجزاء الاصل الخ) قيل عليه معنى الاجزاء امثال الامر أو الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال يفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل الا لاوى ان يقال انه نسخ للحريم الزيادة على الركنين مثلا وقد اوجب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من الاحكام الخمسة استكمالية لكنه حكم شرعي رضوي على ما عرفت في تحله فونه المطلق يجوز على اطلاقه الخ) حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم وهو كالتعام بدلا والتفيد بما فيه يرتفع حكما شرعيا قيل عليه

(قوله واما اقراره الخ) جواب سؤال وهو ان الذمة لو لم تكن مملوكه للمولى لم يصح اقراره على العبد كالا يصح على الاجنبي وحاصل الجواب ان تلك النكحة باعتبار ماليتها العبد لا باعتبار رموليه ذمته والدليل عليه انه يصح اقراره بقدر ماليتها الرقبة لا بما زاد عليها (قوله فلا يثبت بمقابلة المال) اي لا يثبت الحيوان في الذمة بمقابلة المال لانها لان الحيوان ليس له ذمة من قبله لا يثبت دينيا في الذمة ولا يبيع بالان المسلم في الحيوان لا يجوز عنده نأوهما نجت وهو ان خلاصة نظم الاستدلال انذ كور في هذا الجواب على ان الاستدلال ليس بمالك هكذا بعض الديد يثبت الحيوان دينيا في الذمة بمقابلة ولا شئ من المال يثبت الحيوان دينيا في الذمة بمقابله وهو ينسحق بان صغره موجب جزئية وكبراه سالبة كلية فلا ينتج الا السلب الجزئي وهو بعض السيد ليس بمالك والظاهر انه لا يقصد الجوار ان تكون النابتة للعبد من ذلك البعض فيما مل (قوله وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد) اعترض عليه بان لو كان ذلك نفذ تصرف العبد

ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجوار بدون العبد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد

بجسب عدم الاصل فيقول لا يكون حكما شرعيا وبيان النص المطلق كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء وكو بمفهوم المخالفة كان ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولاً بمفهوم المخالفة وبيان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لازم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه لانه يكون قولاً بمفهوم المخالفة هـ (قوله فالوا حرمه الخ) قال ابو الحسين البصري في كتاب المعتمدان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على نص يتعلق بمورثاته احد ما الزيادة على النص يقتضي زوال شئ لا محالة واقوله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا كانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا تسمى نسخا وثانها

(وهو معصوم الدم كالحرباؤها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الإسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرقبة
يوجب نقصا في الجهاد على ما قلنا في الحج) ان منافعه ملك المولى الاما استثنى (فلا يسهق السهم الكامل

الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل ككاشر عيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون
ناسخا لدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا يخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزال الاتي وجوب ما زاد على المائة
وهذا النقي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيها ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة
وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الحر ورجوع عن عهده الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنقي وجوب الزيادة ولما كان نقي
الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كان الفروض ٣٧١ لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج

من عهدة التكليف وقبول
الشهادة فلوزيد فيم اثنى آخر
توقف الخروج عن العهدة
على اداء ذلك المجموع مع
انه يجوز اثباته بخبر الواحد
والقياس فكذا ههنا فاما
لو قال الله تعالى المائة
وحدها كمال الحد وانما
وحدها مجزئة فلا يقبل
في الزيادة ههنا خبر الواحد
والقياس لان نقي الزيادة
يثبت بدليل شرعي وحاصله
ان كلية الحد فيها ليست
بحكم شرعي فلا يكون
رفعها نسخا واجبا عنه
صاحب الميزان بانه لا نسلم
انه ليس بحكم شرعي لان
حكم الشرع لا يثبت الا
بالشرع وتقدير الحد
لا يعرف الا بالشرع فكان
شرعيا ولان الحد مني
كان واجبا ثم جاء نص
التغريب متراجيا يكون
النبي صلى الله عليه وسلم

انه اذا اشترى شيئا يقع الملاك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما
قوله وفي بقاء الاذن فعنه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كمتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكيل لا تثبت الا فيما وكل به والاذن
يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا يصح
من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاستبراء اذا اشترى
بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال نفخ الاسلام ولذلك اى ولان المولى خلف
عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم المالك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حرج المأذون بدون رضاه كان له عزل الوكيل بدون رضاه
بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تجيزه نفسه (قوله
وهو) اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقه ولصاحب الشرع لان العصمة
نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومه توجب مع الاثم الضمان
اى القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر في الاثرين فيساويه في
العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تختل بهما وقال
الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مبنى على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية
تختل بذلك على ما مر (قوله والرقبة يوجب نقصا في الجهاد) لانه ينافي مالكية منافع البدن الاما استثنى

لحجور عا اذا اشترى ثم اعتمق سقوط حق المولى كما اذا تروج ثم اعتمق ينفذ السكاح وكالو باع الراهن الرهن
ثم امسكه لسقوط حق المرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب المولى في التصرف واجيب بان تصرفه وان كان
لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه ولو خلاه عنه لنعذ على العبد بعد العتق بان يكون المالك له الا ان التصرف
مضى وقع بجهته لا ينفذ بجهته اخرى بخلاف السكاح فانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذا الملك واقع للعبد
وكذا في الرهن يكون الملاك في الثمن للراهن فيمكن تمهيدهما بعد زال المانع من غير فرق فالفرق ظاهر
(قوله مؤثمة) يقال اثمه بانتهدي اى وقع في الاثم ونسبه اية (قوله مبنى على المماثلة والمساواة) في
فصول البدائع جواب عن طرق الشافعي قلنا بل في العصمتين والام يضبط يعنى ان المساواة المعتمدة

ما كما عن حكم التغريب والحدود عهدها حجة بيان وصار وجوب النقصا تغريب حكم شرعي باذلة السكوت فاذا جاء خبر الواحد
باجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب النقصا تغريب لسكونه ولو امر صاحب الشرع نسا فقال اجدد ولا تغربوا وعرف
ذلك قطعا واما خبر الواحد في اجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه اجاب عبادة بعد اخرى فان سكونه
صلى الله عليه وسلم بعد اجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم اجاب عبادة بعد خبر الواحد
والقياس والاجماع ويجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة النقي نسخ لحریم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوته في الشرع
بظرفه كزيادة ركعه على ركعتي الفجر فانها نسخ لحریم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرائض المقدرة بخریم الزيادة
على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقضى بتغير حكم مقصود (قوله لو كان الامر كما توهم) من كون التوقف على عدم الملكية

وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يرضع اولاد في حقه اذ هو شر يلقى الغنيمة ثم يتعدى كافي شهادته بهلال رمضان فان صومه رمضان يثبت اولاد في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا (وينافي ضمان ماليين عمال فلا تجب الدية في جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء) أي لا يجب على العبد ضمان ما ليس عمال لان ضمان ماليين عمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جنابة العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجناني كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الى جوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء

موجب الوجود الحكم غير شرعي ١٨٢ (قوله لم يكن شيء الخ) لان الوجوب وحرمة الترتيب يتنى على عدم الخلف

من انصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم انكامل بل يرضع له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضع للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنقيح الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لانه لا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة ككلامه وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولا ينافي بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطه الاذن صار شر يكا للغزاة في الغنيمة بمعنى أنه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ لان المولى يخلفه في ملك المستحق كافي سائر اصابه فاذا أمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة أعني الرضخ فصح في حقه ألا تم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى غير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل المحجور ايضا يتحقق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يتحقق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعماهو نفع محض فاذا فرغ عن القتال ساء ما زال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شر يكا بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال ارقبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالخاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يتحقق بعده (قوله فلا تجب الدية في جنابة العبد) يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمنا ما على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجنابة الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه أعني المجني عليه اذا كانت الجنابة غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبته العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمته العبد بمقابلته ماليين عمال وهو ملك السكاج او منافع البضع اجيب في اقصاص بس الاى العصمين والاى واصل لم يكن المعبر ذلك فقط بل اعتبر المساواة في جميع الكرامات لم ينضب القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان في جميع الكرامات (قوله يتحقق الرضخ استحسانا) لا قياسا لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في المستأمن

واعترض عليه بان ذوات الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون قرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفه على عدم الخلف وبانه لا معنى لتوقف حرمة بل بالباء والسرقة وهو ذلك على هدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون استوفى صلى عدم الخلف حكما شرعيا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ما سد مسده وتزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوده مما مثالا على التخيير في معنى كافي خصال الكفاة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي

الوجوب العيني ولهذا لا يجزمه ان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيء من الاحكام حكما شرعيا مانعه وتحويل في رد الحسم والزامة كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلاة والصوم ووجوبهما (قوله أت فالواجب هذا على به خبر مبدأ محذوف) قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد في النوعين فالتميز الصحيح فليست قد وافقه شهد رجل وامرأ فان لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واجيب عنه قارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشي غير واجب يصرف الوجوب الى قيوده فهما انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب نظيره ان اصل السكاج ليس بواجب مطلقا لكن اذا اريد السكاج يجب ان يكون عند الشهود واما بقول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يدور للشهادة قسم آخر فليس بشي لان الصوق لسان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفا وشرعا اخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا بها فجعل في حق

(الان يختار المولى الفداء فيصير فائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أي الارش أصل في باب الجنایات خطأ لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحميل العاقلة منه فصارت رقبته جزءا لكن لما اختار المولى الارش فداء على العبد لا يقوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجنایة في الدفع (ومنها الخبيص والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لمنه من العجز شمرت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير في هو ر جمع ١٨٣ الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي

اتصل به ودان المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه (مستندا

الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لمجيح ما اريد بالمجمل على ان نقل الحكم الى ما يس بعمد وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غيره ليس بمشروع قيل عليه غايه ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التدين لكن لا يقتضى عدم صحة القضاء بتفسير ذلك قال العلامة القنارى رحمه الله هذا فاسد اما اول فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التدين أيضا واما ثانيا فلان الاستشهاد في التدين لتفسير الاخوة والاثبات عند الانكار

بانه ليس بضمان اذ لتلاف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع (قوله الا ان يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان أفلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجنایة الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلاة وقد ارتفعت الضرورة باختبار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند أبي يوسف ومحمد رجهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كل العبد اخل بالواجب على المولى لان الاصل في الجنایة ان يصرف الخافي اليها كافي العمدة وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف في فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كافي الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الخبيص والنفاس) جعلهما معا احدا العوارض لادئحادهما صورة وحكا وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والنجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الخبيص لا يستوعب الشهر والنفاس بندرفيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق عن الجنون والاعماء (قوله مستندا

اي قال بل باذن الامام يستحق الرضخ والافلا (قوله الا انه ثبت بالنص الخ) وهو قوله عليه السلام الخائض تدع الصلاة والصوم في ايام اقرانها (قوله والنفاس بندرفيه) اي النفاس بندرفي شهر الصوم فلا يثبت الحكم عليه كالاعماء اذا استوعب الشهر واعترض عليه بان الجنون يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقعه في وقت الصوم مستوعبا للشهر من النواذر واجيب بان الجنون بعدم الاهلية اصلا وكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب لانا نرى كناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما مر واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء هذا وقد ذكرنا وبين الصلاة والصوم في ان قضاء الاول سقط دون الثاني فرقا آخر وهو ما ذكرنا من اشتراط الطهارة عن الخبيص والنفاس في اداء الصلاة على وفق القياس فيتعدي الى القضاء فيؤثر عند عدم الطهارة عنهما في اسقاط القضاء والطهارة عنهما في حق الصوم ثابت على خلاف القياس ولا يتعدى اشتراط في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم (قوله يعني غير ما سبق) وذلك لان المراد بالمرض ما لا يوجب احتمالا في العقل فلا يكون الجنون

والفحاهم فيكون المعتمد في الحكم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع معتد على ان هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء ليس منه وما للانتهاء (قوله فلا يراد التغريب با حديث وردت في ذلك) قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية الوضوء باذخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن القهقهة فكانتم اجرتكم الزيادة على نص بالخبار ضعاف ولم تجزوا بالخبار صحاح ومن زاد الحلو على آية الطلاق قبل المساس في ايجاب العدة تكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان كما في دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي صلى الله عليه وسلم اشار بقوله عمرة طيبة وما طهور الى ان المائبة لم تزل بالقضاء الترفيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يلزم النسخ واما جعل القهقهة من التواقض فتظير ايجاب عبادته بعد عبادته واما تكميل المهر بالحلو فيثبت عندنا بقوله تعالى وكفى تأخذون به وقد افشى بعضكم

لأوله) أي أول المررض وهو حال عن قوله في وجب الحجر فان مرض الموت بوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى أول المرض (في قدر ما يصان به حقهما فقط) أي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بغير المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقائه نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بغير المثل لم يكن في الحجر عن النكاح بغير المثل صيانة حقهما اذ لاحق لهما فيه (وكل تصرف يمتثل الفسخ به في الحال ثم ينقض ان احتجج اليه وما لا يمتثله) أي الفسخ كالاتفاق (يصير كالمعلق بالموت) أي لا يقبل النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ١٨٤) والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له) أي للمريض

الى اوله) اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض يميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الالام (قوله وما لا يمتثله) اي الفسخ كالاتفاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تريد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له) وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قاله نحر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتمه فيه اصل فقوله نظرا له علة لتجوز وقوله استخلاصا أي استئثارا من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث قومه ليعلم ان الحجر والتمه أي تمه اثار الاجنبي على الاقارب باهتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعني لو باع من أحد الورثة عينان من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقالة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبي حنيفة رجحه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المدل وأما بيعه من الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو انحرافا بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرما بمثل القيمة وعدم الجواز يختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولو لان والاعتناء منه يقال المصنف (اذ تولى بنفسه) قال القاضي فيه بحث لان تولى الشارع في الثلثين لا في الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان التولى في الكل فيدل على بطلان الايصاء في الكل والدليل على ان التولى في الكل انهم يسمونه فيما لا وصية ولادين لا يقال فيما اوصى لهم بالثلث لا يتولى الا في الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز لعموم قوله عليه السلام الا اوصية لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ قسموا وراء الثلث غير كهو (قوله لان حق الغريم الخ) صرح به في المبسوط وغيره لكن قال نحر الاسلام ولما يتعلق حق الغرما والورثة بالمال صورة ومعنى في حق القسم ومعنى في حق غيرهم صار

ليستادرك بتقصيرات أيام حياته (في القليل ليعلم ان الحجر وترك اثار الاجنبي على الوارث اصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم ان الله تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فتنسخ الاول (طلت) أي الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينان من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لاعتناها (ومعنى) بان يقبل احد من الورثة فانه وصية معنى (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيبد

من الاموال الربوية بردي منها) وتقومت الجوده (صطف على قوله بطلت) (في حقه) أي في حق الوارث (كافي الصغار) أي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجوده حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما يتعلق حق الورثة والغرما بعينه صورة ومعنى في حقهم) أي في حق الورثة والغرما حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرما بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرما بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يبيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا نفي بيع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرما والورثة لما يتعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعباد غيرهم فبالنسبة الى العبد يتعلق حقهم بملكته لا بصورته فبصح اعتاق المريض من حيث الصورة فمضرب العبد مستحقا للحرية ولا يمكن ان ينفذ اعتاقه لكن لا ينفذ من حيث

المعنى وهي المانية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الزق (بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرزوق في ملك البدقعة) فان اعتاق الراهن بنفذه فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فتمتق الراهن حرمدون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعنى المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته (ومنه الموت وهو هجر كلسه والاحكام هندانيوية واخر وية اما الاولى فكل ما هو عن باب التكليف ينقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالاعين تبق بقائها كالوديعة لانها) أى العين (هي المقصودة وان كان ديننا لا يبق بمجرد الذمة الا ان يضم اليها) أى الى الذمة (مال أو كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود أحد هما) أى الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال

سبب صح في حياته كما اذا
حفر بئر أو وقع فيها حيوان
بدد مونه لا ما شرع صلة
كنفقة المحارم الا ان يوصى
فيصح صن الثلث واما
ما شرع له لحاجته فيبقى
ما تنقضى به الحاجة فتبقى
التركة على حكم ماله

ياخذ اتركة ويعطى الباقي القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض الغير بما فاعما يشار كهم اما بقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنه الموت) هو آخر العوارض السعوية فحقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة هما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والا- كمال في حق المرت اما دنوية أو آخروية والديونية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم أو غيرها هو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أولا والا اول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى بقاء العين أو بالذمة ووجوبه ما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به الا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضى به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الاخرة بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب (قوله وان كان ديننا لا يبق بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت

الى بعض وبدلائل اخر عرفت
في موضعه فلا يكون
من باب الزيادة على النص
بخبر الواحد في شيء (قوله
على سبيل القرينة) فلا
يرد ايجاب قراءة الفاتحة في
الصلاة وتعديل الاركان في
الركوع والسجود والقومة
والجلسة وانما لم يوجب
التغريب لغرابته في
حديثه مع عموم البلوى
والتغريض على الفساد
فان قيل اذا اقتصر
المصلي على الفاتحة
تكون فرضا ولا قائل
بالفصل واجب بانه يقع

اعتقاقه واقعا على محل مشغول بعينه وسرق هذا الكلام يشير الى أن حق الغريم يتعلق بالمال بصورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ الكل الدين في شرح البرذوي فوجه التوفيق اما الحل على اختلاف الروايتين واما جعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة والمصنف وافق نخر الاسلام فيما يفهم من ظاهر كلامه اما لانه ظفر بالرواية او اعتمد على نخر الاسلام ظنا منه انه ظفر بالرواية (قوله وقيل هو عدم الحياة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لاسيما العدمي صورة محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام انه يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش الملح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال (قوله عما من شأنه) واما قوله تعالى ليعبي به بلدة ميتا فحذف على الاستعارة باعتبار اشتراك الجناد وما شأنه الحياة في الارواح والاجساد (قوله ومعنى الخلق) جواب عن استدلال من يدعي وجود نفسه وله جواب آخر وهو الحل على حذف المضاف اعني اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي في رفع الاحتياج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فيصح ان يراد احداث نفسه مدفوع بان مبنى الاستدلال كون الخلق بمعنى الاحداث والايجاد والعدم وان كان متجددا لا يتعلق به الايجاد نعم يتعلق به التجديد * قال المصنف (اذا حفر بئر أو وقع فيه حيوان بعد موته) فان تلف به انسان او مال

(٢٤٠ - تلويح ثالث)

فرض ما يتوهم منه او من غير هاز الكلام مما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قراة ما فرضوا واجبا معا وهما متناقضان لان الفرض ثابت بقاطع والواجب ينفي ايجاب بانه لا منافاة عند تغاير الحبيبتين فان افتراضهما من حيث كونهما قراة وواجبا معا من حيث كونهما فاتحة على الخصوص (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يرتب عليها الثواب والا ثم عظمى تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب التنية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرينة بمعنى انه لا يكون قرينة! ومنها وان لم يأت بها ولا يفتي عيسى انه ليس بمعنى الوضوء اشري (قوله بمعنى انه ياتم الخ) قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك التنية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحيث لا يلزم النسخ ووجب عنه بانه لا يتغير في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون ناكرا كقوله آثما بالنظر اليه لا بالنظر

حتى يرتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعدموت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعدموت المكاتب عن وفاء حاجته الى انقطاع اثر الكفر والحرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد (أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعدموته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يد او المملوكية رقبه تبقى ضمنا الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة وتركها فيها اثم لا في غيرها (قوله الصلاة هي الاصل) والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغيره لالاعضاء ١٨٦

بالموت فوق ما تضعف بالرق اذا الرق برحى وزواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيعاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية بالذمة الاصيل ومتميته لثوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند أبي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الاخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له المال وشاب حتى الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مقلبا او يؤيده ما روى ان النبي عليه السلام أتى بجنازة رجل من الانصار فقال لا صحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو أبو قتادة رضي الله تعالى عنهما على يارسول الله صلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا للضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا لظاهر اذا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان سقوط الموت انما هو لضرورة قوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يرتب منها) أي من التركة حقوق الميت ككون تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ ذواياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أي الحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتناق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصله في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقاً منقطعاً عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحياة الجرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعدموت المكاتب كما تبقى بعدموت المولى بل بالطريق الاولى (قوله واما المملوكية فتابعة) يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبع البقاء المالكية يد ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بعدموته لزم ضمان النفس على طاقته وضمن المال في ماله مع انه لم يبق اهلالا لوجوب الحقوق عليه لان

الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيدي عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء (قوله لا يجعل تلك) أي واجبات يأثم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في أن غسل المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى أنه لازم بدليل ظني وأنت خبير بأنه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق أن الواجب في شيء لا يتقن ذلك الشيء بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه يتقن بانتفائه في زعم المجتهد وان لم ينتف قطعا (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتفسير يسير وحذف حفيف مع لطف الابهام فان ابا حنيفة الامام اسم ابيه ثابت كما أن اصول مذهبه ثابتة محكمة وفروع فقهاء عالية مشتهرة (قوله حال بقاؤه المتكلم) أي الذي يتوقع منه التكلم (قوله لحالها) أي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج (قوله والثالث) قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوت مع امتناعه شرعا لولا الرضا ومع وجوبه عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيء منها وكيف وير بما سكوت المولى لفرط الغيظ أو للتأمل في صلاحيته للاذن فيما ذن وكذا سكوت الشفيع (قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة) يعني ليس عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة الواحدة لا تغير بكون المائة من الدراهم والالكان القول له على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (ضرورة الكلام) أي ضرورة طوله وهجنته (قوله حذف المعطوف عليه) أي تميزه اعلم ان المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف

لا قصد (ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بمجرد الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أي الخلافة (نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به) أي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له تخليفه للميت في الموصى به (فيكون سببا) أي التعليق بالموت - نيبا (في الحال) للعتق (بخلاف سائر التعليقات لانه) أي الموت (كأن يبقين) فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كائن يقينا فقلنا لا يمنع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لغيره من أحدهما الاستغلاف كذا كرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامر من علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الافراد جزء العلة (فلا يجوز بيع المدبر وبصير كام الولد في استحقاق الحرية

في أنه تفسير للمعطوف عليه ويبار له والا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد نحو مائة وثوب أو عبد في أنه لا يكون

بما ناوله نفسه يراه وانما الخلاف في صورة كونه غير عدد ولكنه مقدره أو بالوزن نحو له على مائة ودرهم أو قفيز حنطة فإنه بيان عندنا للتعريف على السكوت عن مائة عدد عطف عليه الاثمان أو المقادير خلافا للشافعي واستدل المصنف عليه بوجهين وهو ظاهر في الكتاب (قوله على انهما لا يثبتان في الذمة دليل آخر في الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت في الذمة الا أن يكون في السلم فانه يجوز في مثل الثوب لضرورة حاجة المقاليس الى رأس المال دون العبد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا للشافعي رحمه الله فلا

يقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبه اذا المكاتب عبد ما بقي عليه درهم وهما بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من أن يستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بجزئته في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغضوب عما ثبت شرط الملك البندل بت عند اداء البندل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغضوب حال اداء البندل هالك (قوله ويثبت الارث) أي ولانه يبقى ما تنقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه في أمواله فنقوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع قار به بامواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفضل الى الموت الذي هو السبب

سبب الضمان لما وجد منه في حال الحياة امكن استناد الوجوب الى اول السبب (قوله مستندة الى آخر اجزاء الحياة) لاستناد سبب الاداء وهو الكسب الى قوله من الذمة الى الشركة ولذا حل الاجل بموت المبرور (قوله والجواب ان معنى الخ) فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة أسبابه أثر حرية المكاتب فلا تفسير ببقاء الكتابة أعنى المملوكية فالحق أن يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البدل الى المولى واذا وصل حكم به في آخر جزء من اجزائه كما اذا أدى بدل المغضوب حكم بثبوت الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية على هذا بقاء الحكم بجزئته تنزيلا عما أخر الحكم به بمنزلة تأخرها كذا في فصول البدائع هذا واعتراض على قولهم لاستناده حرية الى آخر اجزاء الحياة بوجهين أحدهما ان المكاتب لو قتل خطأ وقدر ترك وفاء ضمن القاتل قيمته لادبته ولو كان حرا في آخر اجزاء الحياة لضمن القاتل الدية وأجيب بان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وثانها لو أوصى بشئ لرجل وأوصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ابصاره ولو قذفه رجل بعد موته من وفاة لا يحد وأجيب بان جعله حرا في آخر اجزاء حياته لضرورة العتق فلا

يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون المعطوف عليه (قوله قياسا على العدة الخ) لا يقال المفسر فيه بمن المعطوف لانفسه فكيف يستقيم القياس عليه لانا نقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما أو دينار أو غيرهما قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة وانت خبير بانه من باب جعل التنظير على التنظير وليس من باب القياس في شئ ومما مراد المصنف المعنى اللغوي وبيان المناسبة (قوله والجامع كونها مقدرين) قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعريف في نظيره وليس بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التي تبنى عليها القياس الفقهي فلا يراد اننا نعلم ان العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا استفسر في مائة وثلاثة أنواع بخلاف مائة ودرهم اذا لاهم في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير (قوله الاجماع

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانه لما استقر شها صار التمتع فيها أصلا والمال تبعاعلى عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل) وهو ان يحتاج اليه الميت بين دين ما يحتاج اليه (قلنا المرأة يغسل الزوج في عهدهم بخلاف العكس لان مال كونه حقه فيبني بخلاف مملوكيتها لانها حقه عليها

لغة العزم والاتفاق) يقال أجمع فلان على كذا أى هزم وأجمعوا أى اتفقوا والمعنى الثاني أن سبب بالمعنى المختار الشرعى والظاهر أن معناه الأصلي هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا صدر عن الجماعة والافلا دليل على الاشتراك اللفظي (قوله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم) اشترا كهم في القول أو العمل على سبيل منع الجلو وهذا التعريف يفيد أن الاجماع لا يمتنع من واحد وان ذهب البعض الى أن قوله يكون حجة فيما لم يبق غيره من ١٨٨ الجتهـ مدين ولا من العوام وأمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق

حقيقة يصحير الميت أى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطلها تلك الخلافة فكذلك ثابتة الخلافة بتخصيص الأصل بان قال أوصيت لفلان بكذا وقال لعبدك أنت حر بعد موتى أو اذامت فانت حرفان كلام من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الأول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانقضاء ولانه تعليق بحال زال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن ينعتق السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار أو من الامور الكائنة يتعين كجوى الغد مثلا ليس استخلاف اذ لا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في الصورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة إلا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالتعق بحجر الأصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم منه ويدخل في ذلك الوصية برقبته العبد فانها وان كانت استخلاف الا انه تعليق الوصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقوم) أى المدبر لا يصير كام الوالد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية أصل في الامة والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم الولد فانها المستقر شت واستولدت صارت محرزة للمتعمة وصارت المالية تبعاعف سقط تقومها حتى لا تنضم من بالغصب وبعثت باعتراف أحد

بظهر حق غيره (قوله أى المريض) ففي الكلام مجاز باعتبار ما يؤل كفى قوله عليه الصلاة والسلام لقنوا أمواتكم (قوله فان كلام من الايصاء الخ) قيل المحر عن الابطال مجموع أمور ثلاثة وهى الثمن والتعليق باجر كائن لا محالة والاستخلاف لا الاول فقط لتحققه في كل من تعلقات الاسقاطات نحو ان دخلت الدار فانت حر مع انه يملك بيعة قبل دخولها ولا الثاني فقط لتحققه في نحو ان جاء القيد فانت حر مع انه يصح بيعه اليوم ولا الثالث فقط لتحققه في التوكيل بالاعتاق مع انه يصح قبل اعتاق الوكيل (قوله فسقط تقومها) هذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأما عندهما فهى منقولة لان اثبات حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم وقال المصنف (بخلاف العكس) أى لا يغسل الزوج امرأته اذا ماتت خلافا للاشافعي لا شترالك الملك لقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها لو مت اغسلتك ولغسل على فاطمة رضى الله عنها والجواب عن الاول عدم الماء الوكسية وانقطاع بقاء النكاح في جانبها بالكلية الا يرى انه

من دون الجميع ولا اتفاق الام السالفه مطلقا وغيرهم ولا في العقليات من جنس المعتقدات أو غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف بل الواجب في الاول اثبات ما أثبتته القاطع ونفى ما نفيه والسكرت عما عداه وعدم النجا وزعن حد الدلالة في معناه وفي الثاني توكيله الى البرهان والى كون ما كان فاقه من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة اذ لو صح ذلك فانفاقهم عليه غير مستند الى حديث أو قياس فقهى مستنبط لان الاجماع لا يبدله من سند شرعى لا يتعدى عنهما هذا (قوله في عصر) أى فى عصر ما أى عصر كان بعد عصر النبوة (قوله حكم

شرعى) أى فرعى مأخوذ من الشرع باصـ له المنصوص عليه أو بالقياس المستنبط منه والادلاستناد للقائد على الاجماع وحجته فانه لا يتصور فيه أو لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعيا كالقرآن أو السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن التخييل فخصيص الحاصل لاجهـ ذا التخصيص وان كان ظاهريا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصود التخصيص بنفسه بالذات شرعا ولا يرد به التكليف أصلا بل اغما يحصل شيئا فشيئا بتعاقب آراء الاحاد وتوارد آذانهم وتشارك أذهانهم في خادته متمجدة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سائغ هذا في قول العقلي قديرون ظنيا فوالاجماع يصير قطعيا كفى بتفضيل الصحابة ليس بشئ لما عرفت أن الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات

واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان الغصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عندنا ثمضاه الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجرم ولكن السبب انفق في حق الميت حتى يصح عفوهم أيضا ولهذا) أي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة (قال أبو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينصب بغض الورثة خصما على البقية لكن اذا انقلب) أي القصاص (ملا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث) منه (واما أحكام الآخرة فكماها وجوب العمل باسمه متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل أو الترك يحصل بتوارده الا ان العمل به شيئا فشيئا وتعاون الظنون به واحدا بعد واحد لا يجري في العقائد (قوله وبعضهم) وهو ابن الحاجب ومن يحدوه بذوه حتى يجب عندهم اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب وتدير العساكر وحفظ القربى واعترض عليه بان الخالف وتدير العساكر وحفظ القربى واعترض عليه بان الخالف

لوجوب ورد بانه ليس شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض بأصول العقائد فانها بأثم تاركها مع عدم كونه شرعيا بهذا المعنى ونحن نقول بحجة الاجماع انما هي في الاحكام الشرعية وهي المسائل الفروعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى له في غيرها من فح المعقولات مثل ان الذئب أقوى أو الضبع وان النيل أظف ماء أو الفسرات ونحو ذلك مما لا تكليف فيه أصلا (قوله فالاجماع عليه يكون اخبارا) ومن هذا القبيل اجماعهم على أمر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتاريخ اذ ليس

الشرى يمكن نصيبه منها (قوله) واما ما لا يصلح لحاجته) أي حاجة الميت كالتصاوص فان الحناية وقعت على حق أولياء الميت لا تتفاهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور وورد كالتأثر لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أصكبر من انتفاع غيره فيمنع أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب العقدي في حق المورث والحق وجوب الوارث فصح عفو المورث رعاية بجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية بجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لغيره قبل أن يجب (قوله) حتى لا ينصب بعض الورثة خصما من البقية يعني لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل إعادة لعدة عليه بعد حاجته حتى يحل له نزوح آخرها وأربع سواها بعد موتها من غير تراخ فعلم انه لم يبق الوصلة بينهما أصلا لا يقال الموت أنفي للمالك من المملوكية لان المالكية تنجم القدرة والموت ينافيها والمملوكية تنجم العجز والموت ينافيها فلم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية أولى لا ما نقول الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا المملوك فيبقى المالكية مابقي الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اتيانها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقها عليه فلوثبت لصارت له وعن الثاني ان معنى غسلت لميت باسباب غسلت وعن الثالث بعد تسليم ان الغاسل لفاطمة على كرم الله وجهه لعزل ذلك لاداء الخصوصية حيث قال ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه أم هانئ ان النبي عليه الصلاة والسلام قال فاطمة رضي الله عنها زوجتي في الدنيا والآخرة (قوله) ودر كالتأثر) أي الحق لا يقال أدرك ثأره اذا قتل قاتلهم جميعا (قوله قلنا نعم الخ) قيل في هذا الجواب نظر اما أولا فلان الميت خرج من أهلية الوجوب عليه لا من أهلية الوجور بالتجهيز والتكفين وما يحتاج اليه واما ثانيا فلان ثبوت الحق للولي ابتداء ينافي ثبوته له خلافة ففي قوله فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة تناقض ظاهر والجواب ما أشار اليه المصنف من هدم احتياج الميت الى درك الثأر وتشق الصدور ولا يجب له حق الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب في حقه وهو كونه قاتله هو السبب للقصاص لا يقتضى

ثبوت هذه الاحكام باجماع أهل العربية بل بتواتر النقل عن أهل اللغة (قوله) فاجماعهم على ذلك من حيث الخ) قيل عليه الحمى الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعية وأنت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من الخبر الذي يقف على المعينات فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مسأغ وان وقع فيعمل على السماع وأيضاً يلزم منه أن يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد صحيحا عليه (قوله في أمور مسته) ذكرها المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفصيله وهي ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه وهو السنن وناقله واهل اقحام كله في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث ههنا في أمور البحث الاول لاقتضائه سبق متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا ريب أن الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه (قوله ضرب امرأه) في الكشف وغيره

ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة فهى امان نفسه واما من غيره اما الاول فمخ الجهل وهو اما جهل لا يصلح عندنا كجهل الكافر
 لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر (فى حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم
 الصفة أصلا) بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم (واما فى حكم بحقه فدافعه للتعرض لهم فقط) عند الشافعى
 رحمه الله أى دياتهم دافعه للتعرض لهم لقوله عليه السلام تركوهم وما يدعونون فإلا يحمد الذي يذمرب الخمر (وعند أبى حنيفة رحمه الله
 هى دافعه له) أى للتعرض (ولدليل الشرع فى أحكام الدنيا استدراجا ومكرا و زيادة لاثمهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها) أى
 فى أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدرج فيكون دياتته دافعه لدليل الشرع فى أحكام الدنيا
 فيهم تخفيفا للكنة تغليظ في الحقيقة ١٩٠ كى ينافى فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة

الدينه لانه ثبت طما ابتداء فكل منهم ما فى حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت فى حق أحدهما ثبوتانى
 حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان
 خلفه وهو المال موروثا جاعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا لورثة
 ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه الحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالاصح أو بالعفو والمال يصلح لطوائج
 الميت من التجيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال
 اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفضل من حوائج الميت لورثته خلافة لاصالة
 (قوله واما العوارض المكتسبة) أى التى يكون لكسب العباد مدخل فيهما ثمرة الاسباب كالسكر
 او بالتقاعده عن المزيل كالجهل وهى امان يكون من ذلك المكاف الذى يبعث عن تعلق الحكم به كالسكر
 والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالا كراهة من الاولى اى التى تكون من المكاف الجهل وهو عدم

وجوب القصاص له حتى ثبت للولى على سبيل الخلافة وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولى وجواز عفو
 المورث انما هو لولا ياتيه على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد سببا لحقه فان سبب القصاص انما
 هو زهوق رحة وهو وحقه فاعتبار هذا يجوز عقود باعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه الا انه
 أثبت فى القصاص للولى فله أن يعفو عن الحكم لقوله والجواب ان ثبوت القصاص الخ لم يجب عن
 قولهما ان الخلف لا يخالف الاصل وقد أجيب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخليفة للورثة لولا
 عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف أيضا كذلك لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فثبت الورثة
 وفى الاصل ثابت فلا يثبت على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتميم والوضوء فى
 اشتراط النية فانها انفارقيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث فان المصنف
 (وأما أحكام الآخرة فكأنها ثابتة فى حقه) الاحكام الاخرى به أربعة أنواع ماله من الحقوق والمظالم وما
 عليه منها وما يلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعذله وللميت فى حق الكل حكم
 الاحياء لان القبر له كالرحم للماء وكالمهد للطل فالحياة المنتظرة الاخرى به لذلك كالديونية لهذا من
 حيث ان الميت وضع للخروج وللحياة بعد القضاء وكانت للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام
 الآخرة كان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف الميراث أو جنة
 دار ان كان من أهل الثواب أو خفرة نار ان كان من أهل العقاب سألنا الله تعالى ان يصيره لنا روضة

العليل عند اليأس وصورة
 التحقير والامهال
 توقعهم فى زيادة ارتكاب
 المعاصى وفى توهم الامهال
 كما نطق به الحديث وهو
 قوله عليه السلام
 أمهلناهم فظنوا اننا
 أمهلناهم وكما قال الله
 تعالى سنستدرجهم من
 حيث لا يعلمون واما على
 لهم ان يمدى متين وقال
 انما على لهم ان يزدادوا
 انما ولهم عذاب مهين وقال
 تعالى فوله ما تولى الآية
 (فيثبت عنده) أى عند
 أبى حنيفة رحمه الله (تقوم
 الخمر والضمان بان لا يفها
 ان امرأة غاب عنها
 زوجها فبلغ عمر رضى
 الله عنه انها تجاس الرجال
 وتحدثهم فاشخص اليها
 ليجمعها عن ذلك فاملاصت
 من هيبته أى اسقطت
 الجنين فشاورا الصحابة

رضى الله عنهم فى ذلك فقالوا لا غرم علينا انما أنت مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه فى
 القوم ساكت فقال ما تقول يا أبا الحسن فقال ان كان هذا جهلهم فقد أخطوا وان قاربوا أى طلبوا وقت فقد غشوا أى
 خافوا أرى علينا الغرة فقال أنت صديق فقد استجاز على رضى الله عنه السكوت مع اضماما للخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكرته
 دليل الموافقة حتى استنطقه (قوله وغيره من الاسباب) مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار الخلاف بين أئمة الدين فان افتاء الخنفي
 بما يوافق مذهبه عند شافعى المذهب لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت وصارت معلومة (قوله ولما كان الحكم
 هذه) أى عند الساكت لان السكوت بعد وصول الحدثة ووجوب الفتوى فيما مع عدم التليم يكون قسوة واستماعا عن اظهار الحق
 وتر كالأواجب عليه اجتنابا لغيره وعند المجتهدين ممانعة عنه ولا يتمون به ولا سيما الصحابة فانه يظهر من صغارهم الرد على كبارهم

وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه (أى فى نكاح المحارم ثم أسلم يكون محصنا) فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند أبى حنيفة رحمه الله ان وطأه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة (أى بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أى نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين (الا ان يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الحشر فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقريره ان دياتهم تصلح دافعة لتعرض انفا قاذفه لدليل الشرع فى أحكام الدنيا أى فى الاحكام التى تصلح دياتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع فى تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الحشر واحصان النفس من باب دفع التعرض لامن باب التعدي الى الغير فيثبتان (ولا يلزم ان بالانهم قدسوا عنه) هذا جواب اشكال على ان دياتهم معتبرة فى ترك التعرض ١٩١ فانه يجب ان يتركوا على دياتهم فى باب

الزنا أيضا فاجاب بان معتقدهم فى الزنا ليس هو الحل لقوله تعالى

وقبول الكبار منهم (قوله وعدم الغرم عليه كان حسنا) هذا التاويل برده ما شتمل عليه الواقعة من التفصيل على ما فى الكشف ولذلك سلمه (قوله وحديث الدرّة غير صحيح الخ) لان عمر رضى الله عنه كان يدعوه فى الشورى مع الكبار من الصحابة فيفسد به لفظانته وقوة ذهنه

ويناظرون ولا يهابون أحد فى اظهار الحق لانهم كانوا يعقدون قبول الحق ويعدلون اظهاره نصحا والسكوت غشا والمنظرة فى مسألة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد ان يكون ابن عباس رضى الله عنهم لم يخبره بقوله مما به

اعلم عما من شأنه فان اعتقاد النقيض مركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والافسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصح عذرا ولا شبهة هو فى الغاية وجهل هو دون وجهل يصح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووجدانته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة أى ترفع عن اعتقاد الحق وتباعد الحجة انكارا باللسان واما بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جهودا واستكبارا قال الله تعالى ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر فى الادلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعندنا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان وان يقول (قوله ونحوها) أى مثل المذكورات كهيئة الحشر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيحد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لاعلى ثبوت الاحصان فلا يكون عطف على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أى نكاح المحارم برفع أحد الزوجين المكافرين الامرائى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فيه يفسخ واذا لم تكن هذه القروعة الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان

بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعدله انه هو البر الرحيم (قوله وهو المراد بالشعور) اعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالعدم وهو ليس بشئ واجب بان المراد بالشئ اللغوى فيطرد (قوله المفسر بالاذعان والقبول) مبنى على ان الاذعان أمر وراه التصديق المنطقي الموجود فى عرفهم والا قرب ان يقال ترك الاقرار بما يعرفونه نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخامة العاقبة (قوله واذا لم تكن هذه القروعة الثلاثة الخ) اراد بالقروعة الثلاثة على ما دل عليه سياق كلامه قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ وقوله قبلها ما فيحد قاذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيحد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء فى فساده والجواب ان القول بعدم تعلق المجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو المزداد

له وقد اشار اليه باشيا قبلها منه واستحسنها وكان يقول غص باغواض سننه اعرفها من أحزم يعنى أنه شبهه العباس رضى الله عنه فى رأيه ودعائه (قوله وكان عمر العنبرى للحق) ومن لبته وانقياده له كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فى ما لم أسمع وبقول رحم الله امرأ أهلى الى عيوى الحمد لله الذى جعلنى بين قوم اذا زغبت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة فى المهرفى خطبته قالت امرأه يقول الله عز وجل فى كتابه وآيتهم احسد اعن قنطارا اقمتم عننا عما أعطانا الله فقال امرأه خاصمت رجلا خصمته وفى رواية أنه بكى وقال كل الناس أبقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما فى بطنها سبيلا فترك وقال لو لمعاذ طهت عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله والذين وكان يقرأ هو بغير واو قال من أقرأك قال أبى رضى الله عنه فدعا فقال أقرأنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما لتبلغ القرظ بالنضح فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبت ونصرنا وخذنا ثم رأينا وطردتم فكيف يستقيم لابن عباس رضى الله عنهما ان يمتنع عن اظهار قوله وبالاجته مهابته له (قوله ولما ستر طنانه فى مدة التأمل) لم يرد الشبهة قبل عليه نعم

واكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر بالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياتهم دافعة للتعرض انما قائله دليل الشرع لا يراد به ان
 لكنه لا يرفع احتمال كون السكوت لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاق أو نحو ذلك والجواب أن التصويب والاستقرار لا يمتنع
 عن المباحثة وطاب الكشف من مأخذه لا بطريق الانكشاف على العادة الجارية في مباحثة المجتهدين في طلب الحلق كافي مسئلة الحد والاخوة
 والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى
 غير ما راه مذهباً لنفسه ولا ان يأخذ به غيره (قوله اختلفوا في علة الربا) اعلم ان علة الربا بمعنى الباعث الداعي على تحريمه عندنا هي
 قصد صيانة حقوق الناس وحفظ اموالهم وقولهم انه انقدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان الكيل والوزن يعرف المماثلة فيعرف
 الجواز وعدمها وعند الشافعي رحمه الله ١٩٢ في قوله الجديد هي التمنية في التقدين والطعم في الاربعة والتجانس

كان في تأخيرها عنه ثم اراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على تقوم الخرفوع تعقيد
 وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال
 الشافعي ان دياتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لان مجر الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد
 لكن امرنا بتركهم وما يدنون وعدم تعرض لهم بسبب عقود الذمة فلا يحد شار بهم لكن لا يثبت
 ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا حصة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح الحارم ولا الحد على قاذفه
 فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت
 الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قوله واكلهم الربا قد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب

(قوله نوع تعقيد وسوء ترتيب) قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه لما دعي ان سبب
 أحدهما تقوم الخرفوع والاخر صحة النكاح ولكل واحد فروع وفروع احدهما فرع استدلال على احدهما
 بالبرهان اللمى وعلى الاخر بالبرهان الانى وذلك كرا احصان اولا ثم ذكر الحكم بالفاء اشارة الى الفرع
 الذى له فرع والثاني معطوف على مضمون قوله حتى ان وطء فتأخير الفرعين عن الحد لهذا الغرض
 واراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على تقوم الاشارة الى البرهان اللمى الذى هو
 الظاهر في صحة النكاح دون الانى كافي التقويم لم يكن تعقيدا اولا وسوء ترتيب (قوله من سهو القلم) قد
 يتكلم في دفعه بان قوله واكلهم الربا معطوف على قوله تعالى عطف بغير سبب لا كما هم الربا في حال نفقهم
 عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف قال المصنف (بخلاف الخرف) توضيحه ان الخرف كانت متقومة في الاصل
 وانما ابطل النص تقومها فكانت دياتهم دافعة لازمانا اي اياهم لامتبته وانما تصير الديانة متقومة
 اذا كان الضمان مضافا الى التقويم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لاعتلته ولهذا يقال ضمان الاتلاف
 ولا يقال ضمان التقويم وانما قلنا ذلك لان التقويم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
 فكان الكافر بدياته مثبتا اما اذا كان شرطا فلا اذا المسلم يدعى عدم الشرط وهو التقويم والكافر يدفعه
 بدياته وكانت متقومة في الاصل قال القاطني ولقائل ان يقول ان الكافر يدعى الضمان بوجود
 شرطه والمسلم يدفعه بدياته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا يجعل دياته متعديبة انتهى والجواب
 ان دعوى الضمان طلب الالزام صورة لا معنى لان الضمان ههنا جزاء التعرض وجبر المنكاف فطلبه
 في المعنى طلب رفع التعرض لما ثبت عندهم والعبرة للمعاني لا للصورة وذلك لان التعرض لما كان سابقا

شرط عمل العلة والمساواة
 مخلص من الحرمة التي
 هي الاصل عندهم وفي
 قوله القديم الطعم مع
 الكيل أو الوزن وعند
 مالك رحمه الله الادخار
 والاقنيات وظهور قصد
 الصيانة من ايجاب
 المماثلة والتعاقب في
 الحديث الصحيح من قوله
 عليه السلام الذهب
 بالذهب والفضة بالفضة
 والبر بالبر والشعر بالشعر
 والتبر بالتبر والمخ بالمخ
 سواء بسواء ايدى ايدى فاذا
 اختلفت هذه الاصناف
 فبيعهوا كيف شئتم اذا كان
 يدا يبيد اخرجه مسلم
 وأصحاب السنن الاربعة
 عن عبادة بن الصامت
 رضى الله عنه ومثله اظهر
 من ان يخفى على من له ادنى
 فضلا من فقيه فذليل
 اروع وعن محمد رحمه الله

كل شئ حرم في الكثير منه فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبد لفرط التفاوت وخفاء بمقدار
 الفضل ومجمله في اقرار بني آدم مع وقوع الضرر ورة الداعية عليه في ذلك كما قال
 ولم ارا مثال ال جال تفاوتوا * الى الفضل حتى هذا ألف بواحد وكذا البهائم فان فيها من المؤنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
 مقياس معرف وضع لضبط امثال ذلك والتقديران قيم الاشياء واصول الاثمان كأنهما الحياكم القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة
 الجماعة ومساواهم من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة والارتقاء يدعوا الى الاحتباس وتضييق الحوائج على الناس
 في سبحانه خلق كل شئ لا تتفاح الخلق ولم يخصه من يدو الاعمرو ولا لغيرهما فان ملكه وكل الناس عبادة فرخص لهم في الاتفاح والتمتع
 بما رزقهم عن احتياط في مستقبل بدغيره اليه واجل البيع لا يضطر اطلاق الية لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في مساكنهم ومطامعهم

ديانتهم الصحيحة دافعة لها فان ديانته لكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدتهم وان كان باطلا دافع عنه كسكاح المحارم مثلا فانه لا يجعل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فان كتاب المحوس ذلك وارث كتاب اهل الكتاب الراسبان والفرق بينهم اصعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الر با مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة تنكاح المحارم غير مذكورة في كتب المحوس ولا يمكن لنا ان نلزمهم ما في كتبنا فاننا قلنا فان قيل ديانته لم يثبت صحة متعددة اجماعا لا في حجب ضمان المحرور وحد القذف والنفقة كما في محوسى خلف بنين احدهما زوجه لا ارث الزوجية (علم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان بالنوع في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعددة (قلنا ثبت ديانتهم بقاء تقوم الحرجة على ما كان فليس فيه الادفع دليل الشرع ثم هو) أى التقويم (شرط للضمان لاعلته وكذا الاحصان) أى احصان المقذوف شرط لو وجوب الحد على القاذف (فلا يكون في)

(اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد انما يثبتان باتسلاف المحرور وبالقذف وانما يلزم القول بتعددي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقويم والاحصان ولم نعمل ذلك (وأما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لامتعدي ولا لهما لماتنا كحادانا بعنته فيؤخذ ان وجوب ديانته ولا كذلك من ليس في تنكاحهما كالوارث الاخر) جواب عن القياس المذكور وهو وقوله كما في محوسى وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر أى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هنا) وأما

وأخذهم الر با (قوله فان ديانته الكافر) يعنى ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لان تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الر با وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد ان معتقدتهم) أى ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعيتهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع عنه كسكاح المحارم في دين المحوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانته لهم بخلاف الر با عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فان كتابه فسق منهم لاديانته اعتقدوا حله وليس المراد معتقدتهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقدوا حد جواز السرقة أو يقتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالخلاف ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في البسوط ان تنكاح المحارم وان حكم بعنته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز تنكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذى في حكم اذ لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في تنكاحهما) اشارة الى الجواب عن القياس على محوسى خالف بنين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في تنكاح المتناكحين يعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون متعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغى أن يؤخذ بالبنت الغير المنكوحه بديانتهما واعتقادها لانها محوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه انترم هذه

على الضمان كان اولى باعتبار الدافع بديانته الذى من دفع الضمان بديانته المسلم لان السبق من اسباب الترجيح (قوله فانه بالتزامه) فيه بحث وهو ان ديانته الزوج لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة على القاضى في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية والجواب ان وجوب القضاء في هذه المسئلة يقلد القاضى بالخصومة حتى تكون متعدية بل هي شرط (قوله اجيب بانه لا يصلح الخ) قيل هذا الجواب ايس بقوى لان البنت الغير المنكوحه ايضا قد ثبت

(٢٥ - تلويح ثالث) عندهما فكذلك) اعلم ان ما ذكره هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله اعلى قولهما فكذلك (أيضا) أى ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان تنكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقويم الحرجة بل كان ضروريا ذوق شريعة آدم عليه السلام لم يحل تنكاح الاخت من بطن واحد) أى تنكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا واذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان تنكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكرا مع انثى من بطن واحد والمشرورع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان التنكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مائتين اندفقتا دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى لم يحل القرنى فعلم ان الاصل في تنكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة قلنا ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حيل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل تنكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم بين الحكم على ما كان وهو الحرمة في تنكاح المحارم بخلاف الحرجة اذ بعد قصر دليلنا

عظم نبي الحكم على ما كان وهو الحلال واذا ثبت هذا فتكاح المحارم لا يكون مثبنا للاحصان ولا يحد قاذف من تكاح المحارم وطى ثم
 سلم (وايضاً حد القذف يندرى بالشبهة) أى سلمنا ان هذا التكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ساقطة في حقهم فيندرى
 حد القذف بها فقولوه وايضاً عطف على قوله ان تكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
 على قاذف من تكاح المحارم وطى ثم سلم فلهذا المعنى قال وايضاً (ولا تجب النفقة ايضاً) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
 المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (اماعلى الدليل الاول نظاهر) وهوان تكاح المحارم ليس حكماً أصلياً
 وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان التكاح فلا تجب النفقة (واماعلى الثاني) وهوان حد القذف يندرى بالشبهة (فالتكاح وان صح
 لكن النفقة صالحة مبتدأة فلا تجب به كما يراه اذ لو وجدت نصير الديانة متعدياً) فالخاتمة ان المراد بالشبهة لحد القذف شبهة عدم
 صحة التكاح فهذا الدليل مشهور بتسامي صحة تكاح المحارم وكونها حكماً أصلياً في حقهم (والجواب) أى جواب أبى حنيفة رحمه الله
 في النفقة (انها دفع الهلاك) ١٩٤ فإيجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بان ديانتهم متعدياً بل ديانتهم

دافعة وذلك لان الزوج
 حابس للزوجة فان
 حبسها بالنفقة يكون
 متعرضاً لها بالهلاك
 فإيجاب النفقة دفع لهذا
 التعرض ثم ورد على هذا
 ان إيجاب النفقة ليس
 لدفع الهلاك بدليل
 وجوبها مع غنى المرأة
 فأجاب بقوله (وغناها
 لا يدفع الحاجة الدائمة
 بدوام الحبس واما جهل
 كاذرنا) أى لا يصح
 عذرا وهو عطف على قوله
 واما جهل لا يصلح عذراً
 (لكنه دونه) أى دون
 الجهل الاول (كجهل
 صاحب الهوى في صفات
 الله تعالى وأحكام الآخرة
 لانه يخاف للدليل الواضح
 لكنه لما كان مسؤولاً

الديانة حيث تكاح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (قوله وغناها) يعنى ان المال في نفسه ان قل
 وان كثروا الحاجة دائمة لا يمكن الحياة الى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المهترلة
 بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى من ثبات في الجنة بالابصار وكونه خالقاً للشمس وروا القبايح
 ويجوز الشفاعة لمتركب الكبائر وجوز العفو عما دون الكفر وعدم خلود النفساني في النار وانما
 لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون
 جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن أى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده
 ويحمله على وفق معتقده لان يبنده وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة نهر الاسلام انه متأول
 بالقرآن أى متمسك به أى صار في اياه الى ما وافق اعتقاده وانما من مناظرته والزمانه لانه مسلم ملتزم
 لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه السلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج
 عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له متعة فقد سقطت ولاية الاثم لتعذر
 حسابه حقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما أنف من مال أو نفس لكن يسترد منه
 ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب أداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم
 لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسابه فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة

بالمجوسية التزمت فله الميراث بتزوج ايها امها يجوز ذلك في دينهم الباطل فالجواب الصحيح ما اشار اليه
 المصنف وهوان موجب النفقة على الزوج وموجب قلة الميراث على البنت الاخرى على تقدير الوجوب
 لا يكون الا فعل المتناكحين هو التكاح فصار فعل الزوج مقصوراً على إيجاب النفقة على الزوج فدعا
 طلاق بنته المجوسية بعلة التكاح الذي يعتقده ولم يتعد الى البنت الاخرى لان ديانتهم تصلح دافعة
 لا متعدياً ولو على جنسهم وانت خير بان الدين بالمجوسية انما يستلزم التزام قلة الميراث بتزوج ايها
 اختم الوكان حصه الميراث في معتقدهم مثلها في معتقدا وهو ليس نظاهر (قوله والتزامه) أى قبول

للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلم الزمان مناظرته والزمانه فلا يترك على ديانته فليزمه جميع أحكام
 الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالانفاق مال العادل أو نفسه الا ان يكون له متعة فيسقط ولاية الاثم ويجب علينا ان نحاربه
 وملايسهم وحرا كهم ورجلة حوا انهم ومن حكمته سبحانه خلق الدراهم والدينار كما بين الاعيان ومقومة الاموال ومعرفة
 للمراتب وعلامة للمقادير وهما حجران لا منفعة في ذاتهما ولا غرض في اعيانها ولكن يضطر الخلق اليهم ما عند عجزهم عما يحتاجون اليه
 ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر ذلك بمن عاك الحنطة ويحتاج الى حركوب أو بالعكس فلا بد بينهما ما من معاوضة لا بد من تقدير
 العوض اذ لا يبذل هذا متاعه بكل مقدم هذا او لا مناسبة بينهما في الوزن وانصورة فلا يدري ان الحنطة بم تساوي المركوب وربما
 لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلاً ولا صاحب الدابة بالحنطة فهو معدور في بيعه بتقدير يحصل التقدير يتوصل به الى مقصوده وما يرضاه فانه
 وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح في عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء المعنى في غيره وموقع المرأة من الالوان
 فيم توسط بينهما فبقاى هذه الحنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعبر في تساويهما وكذلك شأن جملة الاموال فوضعه لذلك ليرى غيره

ولم يحرم الميراث بثمنه لان الاسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا نكح ماله لئلا يضمن بالانكاح) كافي غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا أنكح لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بأنه عمال ماله مع القول بأنه يضمن في غاية التناقض

فن كان معه نفود وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها ويخذه غاية لعمله فيبقى النقد مقيدا ينزل منزلة المكثور ويكون كتمقيده الطاهر وحبس القاضي والبريد والموصل الى الضمير ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكفوس والحياكة والاحتطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظلما ووضع الشيء في غير موضعه وانما الحكم وايضا عائل الفطرة التي فطر الله عليها وذلك لان الخدق والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن ان تتبدد وانما الاواني لذلك ولا يكتفى الخدق والحديد لما هو المقصود الذي اريد

مقصودة على خلاف خلق الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة الالهية كما قال الله تعالى والذين يكفرون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من آية ذهب أو فضة فكأنما يجر جرفي بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بحرمة الايدي امثلا بمثل ورجس في سائر الاجناس فان من له

لا تظهر في حق الشارع ولا يقطع حقوقه وان لم يكن له منعه فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي او جود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجاء أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لئلا يكون المنفعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الاحكام لاني حق الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنفعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التورث كافي حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كتمت على الحق وانا الا الآن على الحق والافحرم اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تلك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالانكاح يفتي على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحين لا نكح مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لا اتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لئلا يضمن أموالهم

الحق بالدليل (قوله وقيل انما تجب محاربتهم الخ) قيل اذا كان لهم منفعة منقطعة بتوقف عزمهم على القتال وكان قتلهم حينئذ اضراد فعلا لان يعظم كفرهم ويكثر الفساد (قوله كذا لا يحرم الباغي) خلافا لابي يوسف حجة انه قتل بغير حق فيحرم عن الميراث كقولته ظلما تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته ووجهه أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله باقرار الشارع قال القاعاني لقائل أن يقول في مسألة الارث ينبغي أن لا يتوارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف المنفعة يمنع الارث كالخريسين من دارين لا يتوارثان وان كان الكفر جاعلا بينهما وذلك ثابت من

ثوب لا يقدر أن يشتري به طعاما أو دابة أو بما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه بتقدير يحصل النقد فيمتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى القبر وانما جاز يبيع احد التقدين بالآخر لهما الفهم ما وتفاوت بمقدارهما كثره وقلة فيفرق في الحاجات قليلا قليلا في المنع عنه ما يشوش المقصود واما مما نال من حيث انه لا يرغب فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث يجرى مجرى وضع الدرهم على الارض واخذته عبثا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردي فلا يخاف في ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت ليعتدى بها أو تسداوى أو يتفقع في غير ذلك فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها الا على هذا الوجه فوجب تقيدها بمنع عن الاتقاع بها فينبغي ان يخرج عن المستغنى عنها ولهذا ان ابن الهيثم ورد فيه الوعيد والتشديد فانظر حسن وضع الشريعة ومواخاتم الحكمة الالهية حيث منع التجار فيها بدون الممانعة لاني الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لئلا يكونها قيم الاشياء واصول الاثمان والحاكم المتوسط بين الايمان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة وقد أوردنا هذا الكلام تشوقا لانه ان لم يكن هذا التفصيل مقضى المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله في العيوب الخفية

(وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية محمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما يذبح كرام الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي عين المدعى فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكن نار جليلين فرجل واخر آتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العيصلة (والقصاص في مسألة القمامة) فانه لو وجد لوث أي علامة القتل استخلف الاولياء بخسب عينا عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالتقودان كانت الدعوى في العمد وهو احد قول الشافعي وفيه خلافا في قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر وهذا حديث العيصلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع ام الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق ببول البحث وهو ان الجهل ليس بعدل حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لسكونه مخالفا لا لكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل بصلح شبيهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير المخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع الشبهة) ١٩٦

بالا تلاف لان اختلافه ليدانه مع وجود المنفعة بوجبه شبهة اختلاف الدارين في وجوب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك بوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدارين بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضممان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي غضب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك والضممان البديل كافي المقصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضممان اعمايصح استناد الا ابتداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو غاية آ ولا رهودونه وذلك اما ان يكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعها وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عندنا أو لا لكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كغيره الكونه قطعيا

في مذهب الشافعي رحمه الله هي الجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في المرأة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البياض على الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة المرة السوداء على الدم وفيها ضوى ما ذكر البخار وهو نبت القدم والرتق امرأة لا يمكن جناعها والقرن عظيم في فرجها وفي الهداية والكافي والمجسط وغيرها ان المرأة تخير في عيوب الزوج لاهوقها عند محمد رحمه الله (قوله وعند البعض غسل الاعضاء) القائل بوجوب الوضوء

الباغى والعدايل ثم قال وجوابه ان تأثير اختلاف الدارين في منع التوارث انما هو في حق الكفار ولا في حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا انتهى كلامه والتحقيق ان يقال المورث في التورث اتحاد الدار حقيقة وهو كونهما في دارهما وموضع قرارهما الاجتماعهما الصوري والمتحقق في الحربيين هو الثاني فلا يتوارثان وفيما نحن فيه هو الاول ومبني ذلك ان دار الاسلام دار واحد بخلاف ملل الكفر والحاصل ان الاختلاف الحكمي لا يورث في عدم التورث مع الاتحاد الحقيقي في التفسير الذي ذكرنا فان المستأمن يرث من الحربي وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه آقار به المسلمون في دارنا بخلاف الاحتلاف الحقيقي كما بين الحربي والذي والاختلاف الحكمي لكن لا مع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن والذي والحربيين من دارين مختلفين فلا حكم ههنا مختص بالكافرون المسلم كما زعمه (قوله قلنا لو ملكه الخ) أي لو ملك ابتداء لان الكلام في التملك بنفس الاستيلاء كادل عليه السياق ولا يرد ان المقصوب

وفيه

هو أبو حنيفة رحمه الله ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول العدم ترهما جميعا اللهم الا ان يقال الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي بوجبه أيضا (قوله وقال بعض المتأخرين الخ) هو سيف الدين الأمدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله وهو مخارن غير الدين الرازي رحمه الله (قوله والاجز) اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه آخر قال الأمدى رحمه الله والاحتكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيه كون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والامتناع الحكمي في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لاجاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئه كل من القريتين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئه الأمة فيمنع

فلما امتنع فخطئة كل من الفريقين فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض في الاتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاماً للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن (قوله ان كان يكون) اي الوجوب ان كان ثابتاً في الضمار يكون ثابتاً في الحلي (قوله ان القول الثالث مستلزم) قيل عليه ثبوت احد الشواهد بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين او الزوجة غير مسلم لصديق لا تنهى من الشواهد بل يجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح القاضي ومن تابعه ثلث السكر في زوجة وأبوين دون الزوج ومحمد بن سيرين في زوج وأبوين دون الزوجة وكلاهما من اهليان التابعين وكذا الاجماع بشمول الوجود ولا شمول العدم في الاصله الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث السكر في المستلزمين شمول القول بان لها ثلث الباقى شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على التعيين كان منهم اجابا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمذموم بان صدق قولنا لا تنهى من الشواهد بل يجمع عليه بمعزل عن مناقضة احد الشواهد ثابت بالاجماع على الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لا تنهى من الشمول بنبات أو كلاً هما ثابت

حتى يلزم الاجتماع أو الارتفاع قتال فيه أقول الثابت المعروف هندائة النقل المؤثر فيهم كالحافظ أبي عمرو بن عبيد البر وغيره ان في هذه المسئلة ثلاثة اقوال فحسب الاول ان للام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقى من فرضهما وهو قول عمرو وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ورأى العلماء واضح الروايتين عن علي رضي الله عنه لئلا يلزم تفضيل الاثنى على اللذ كالمساوي لها في الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثاني ان لها ثلث جميع

وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفة انما لا تكون كفر اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالحالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه فكما يقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذ كراسم الله عليه و بان المؤمن اذا كثر بقلبه التسمية وان تركها عمدا يقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز لقضاء بشاهد وعين كعكس ما روي أن رسول الله عليه السلام قضى بشاهد وعين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل أن يكون حالاً فيكون قيداً للنهي عن كل ما لم يذ كراسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذ كراسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان

أيضا يجب رده بعينه عند قيامه مع أنه يملك بالاضمان عند التلف (قوله وفيه بحث الخ) أجيب عنه بوجه يمنع ان مخالفة الكتاب متأولا لا كفر مستندا بان المخالف في أصول الدين متأولا لا يكفر ولا يلزمه جميع أحكام الشرع ففي الفروع أو أولى بان لا يكفر ورد بان المنع المسد كور مع سنده لا يجدي نقعا بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمل التأويل أصلا للحكم الكتاب (قوله الا ان نص الكتاب ليس بقطعي) قيل الاحتمال المذموم كورا احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع أن الاصل هو الاطلاق والتقييد طارئ عليه فلا بد من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاعم واما قوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذ كراسم الله تعالى عليه فلا يصح مقيد الاطلاق فيحتمل أن يراد به حال النسيان وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل أن يراد به تلك الحالة وأنه ينبغي أن يكون هكذا ضرورة أنه قد لا توجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات أو انه أريد به

المال في المستلزمين وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وشريح القاضي وداود الظاهري ومختار أبي الحسن محمد بن عبد الله المصري القرضي المعروف بابن اللبان ومرى عن علي ومعاذ بن جبل وابن سيرين اخذوا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلا يراه الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة أربعة من اثني عشر وللابن خمسة ولها ثلث الباقى مع الزوج لئلا يلزم بخش الاب الى السادس مع توفير حظها ذكره ابن كثير ونحو الدين الرازي في تفسيرهما وجهه قوله ابن سيرين وجهه القرطبي مع ابن عباس رضي الله عنهما فاني التزوج بالمسلم وغيرهما من تربيع الاقوال وتعبير قول ابن سيرين غلط (قوله في الضمار) في القاموس ككتاب من المال الذي لا يرجى رجوعه ومن الغداب ما كان ذاتا سويف ومن الدين ما كان بلا عجل وقولهم جل ضامر او ناقة ضامرة هزال (قوله ولو كان امرا واحدا فليس حكما مريا) معناه بالاغماض من عدم كونه واحدا حقيقة او قيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لا محالة من الاحكام الشرعية وانما الخلاف في دخولها في الحكم التكليفي وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعي وبالجملة لما كان القصاص من الادلة الشرعية واحدة واحدة لا يمكن ان يقال ان العلة ليست حكما

شرعياً بذلك المعنى وكأنه فهم أن الحكم الشرعي لا يكون إلا فصلاً من الكتاب أو السنة وكون اتفاق القولين هل يثنى إلى باقي غير
 المجلس حكماً شرعياً ممنوع بل عدم الرضا به عدم أصلي لا حكم شرعي نعم جواز البيع متفاضلاً في غير المجلس حكم شرعي ولكن الكلام
 ليس فيه (قوله كجواز النقل دون الفرض في الكعبة الخ) هذا ليس عندهما للشافعي رحمه الله بل مذهبه الجواز مطلقاً إلا إلى الباب إذا
 كان مفتوحاً والعقبة غير مرفوعة ولا استرة؛ وهم أقدر مؤخره الرجل على ما عرف في كتب أصحابه والمصنف رحمه الله صرح به في شرح
 الوقاية وغيره (قوله وكبيع الملاقح) قيل عليه هذا خارج عن المبحث فإن بطلان بيع الملاقح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط
 مسألة مختلف فيها لا تعلق لأحدهما بالآخر ورد بان المسئلة يصدق عليهما أن محل الحكم أكثر من واحد والاختلاف فيهما بان عدم افادة
 الملك هل يشملها أو يقتصر على واحد منهما وأبو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادة في البيع بالشرط والشافعي
 رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها وكون المسئلة الأولى مجمعاً عليها لا يمنع عن دخول
 المسئلة الثانية في هذا المقام إذ لم يرد بان ١٩٨ لا يكون شيئاً من الصورتين مجمعاً عليه واشتراكهما في النهي عنهما يكتفي في تعلق

أحدهما بالآخر ولا
 يضر تفاوتهما بالبطلان
 والقياس (قوله يفيد الملك
 عند أبي حنيفة رحمه الله)
 أي ملك التصرف دون
 الرقبة عند اتصال
 القبض به في المجلس أو
 باذن البائع حتى يكون
 مضموناً لو هلك عند
 المشتري على خلاف فيه
 وجوب فسخه والافهنا
 القول غير صحيح لان
 البيع بالشرط لا يقول
 أبو حنيفة ولا الشافعي
 رحمه الله أنه يفيد الملك
 بل هو باطل عندهما
 إلا أن الشافعي رحمه الله
 اشتمى بيع الامنة فقط
 استدلالاً بحديث عائشة
 رضي الله عنها في العيدين
 في شهر ابريرة وتقدمها
 للخاص على العام على ما هو

الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بياناً للحصر
 البينة التي هي الشهادة المحضه في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة
 هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعنى قوله عليه الصلاة والسلام البينة على
 المدعي واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في أحد قوليه في مسألة القمامة وهي أن
 يوجب قتل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لو ت أي علامة يغلب
 على الظن صدق دعواه يتخلف الولي خمسين يميناً ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ
 وأما في صورة العمد في القول الجدي يقضى بالدية على القاتل وفي التقديم بالقصاص وهو مذهب مالك
 وأحمد فسكاً بقوله عليه السلام لا ويا مة متول وجدي خبيراً تخلفون وتسحقون دم صاحبكم أي دم
 قاتل صاحبكم إلى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وأنه
 لاجه تفصيل القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد كما يروى عن جابر بن

في الجلة وفي بعض الاوقات (قوله يحتمل أن يكون بياناً للحصر البينة الخ) فيه أيضاً ما سبق من انه شبهة
 غير ناشئة عن دليل فلا ينافيه قطعية الآية بالمعنى الاعم (قوله ان ظهر لو ت) وان لم يظهر فذهب
 مثل مذهبه غير أنه لا يكرر اليمين بل يرد على الولي وان حلفوا لاديه عليهم (قوله أي علامة
 يغلب الخ) يريد بالعلامة علامة القتل على واحد بعينه أو جماعة وزاد في الهداية في بيان اللوث فما
 أخرج حيث قال واللوث أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعي من عداوة
 ظاهرة أو شهادة عدل أو جهامة غير عدل ولم يذكره الشارح لا مكان درجه في العلامة كما لا يخفى (قوله في
 تقرير القولين ليس على ما ينبغي) قيل لا مخالفة بين كلام المصنف وما ذكره اصلاً فان قوله فان وجد لوث
 أي علامة القتل استخلف الاولياء خمسين يميناً عمداً كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي حيث جمع
 الخطأ والعمد في الاستخلاف خمسين يميناً فقط دون أن يجمعها في حكم واحد اشعار بان لكل منهما على حدة

مذهبه وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط في هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ابي القاسم قال حدثنا
 محمد بن سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت بها ابا حنيفة وابن ابي ليلى وابن شبرمة فأتيت ابا حنيفة
 فسألته عن البيع والشرط فقال ابيع باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت
 ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة فأتيت ابا حنيفة
 فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط ابيع
 باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امرى النبي صلى
 الله عليه وسلم ان اشترى بيرة على ان يكون الولاء لولائها ابيع جائز والشرط باطل ثم أتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني
 مسعر بن كدام عن مجاز بن دينار عن جابر رضي الله عنه قال بعثت من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها إلى المدينة ابيع
 جائز والشرط جائز ورواهما ابا حنيفة في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه ثلاثة مذاهب مستبدل عليها والرابع مذهب الشافعي

كن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أى بالوضوء (وأما صحة ظهره) ثم نذ كراهته صلى الظهر بلا وضوء (ثم قضى الظهر) بناء على هذا التذكر (ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرصة الترتيب يصح المغرب لان الترتيب محتمل فيه) فلا يضر جهله فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداء زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يرتعم وقت أداء المغرب ان عصره جائز ما لو علم وقت أداء المغرب ان عصره لم يجز فليصه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر - وبناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا لان لا وضوء له ثم قضاها فرضا آخر ثم نذ كراهته كان على غير وضوء والفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضا فيه خلاف زفر رحمه الله فإنه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزئه فهو في معنى التامى للقائمة فيجزئه بالفرض الثاني (لم يصح العصر) أى صلى

الظهر ولم يقض الظهر يصح العصر لان زعمه يخالف للإجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية (واذا عفا أحد الوالدين ثم اقتصر الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على السكال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في ذمه القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتجم اذا ظن انه أفطر فأكلى عسفا - لا كفارة عليه) لان قوله عليه السلام أفطر الحاجم والهجوم صار شبهة في ذمه الكفارة اذ هذه الكفارة مما ينسدرى بالشبهة وكذا القصاص

عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المأبىة نبتت بيقين وارتقاها بالولادة مشكوك فان الاثار الله على منع بيعها قد اشتمرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجعما عليه (قوله كن صلى الظهر) أو رد مسئلتين أولاها مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تعميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أى تبي عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا يخالف للإجماع (قوله واذا عفا أحد الوالدين) واقص الاخر لجهله بالعفو أو بان عفواً أحد الاولياء يسقط انقود فعلية الذية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض أهل المدينة من أن القصاص اذا ثبت لوالين كان لكل منهما التفرّد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا يخالف للإجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فانظروا بقاءه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في ذمه الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعنى كفارة الصوم تندرى بالشبهة لترج جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن

حكما وما ذاك الا القصاص في العمد والدية في الخطأ وكذا قوله وأما عند ما نك بقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قول الشافعي رحمه الله يشعر بان مال السكايقول بالدية في دعوى الخطأ وان الشافعي له قول آخر في العمد وهو الدية وما ذك كراقصاص فتشبهل بجزئي من جزئيات ما هو بصدده لا تقتصر على بانه مخالف للخبر المشهور (قوله أولاها مثال الخ) لم يذ كرا المصنف في المتن في المسئلة الاولى الا صحة المغرب جاهلا بوجوب الترتيب وهو يصلح مثلا لا واعا ذك في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء على زعمه صحة ظهره وهو لا يصلح مثلا لانه زعم مخالف للإجماع في المسئلة الاولى لا يصلح مثلا ولا يصلح مثلا وفي المسئلة الثانية لا يصلح مثلا أصلا فهي متمم محض للاولى (قوله وهذا اذا استفتى الخ) قيل أشار

رحمه الله فإنه وافق أباحن في نفسه رحمه الله واستثنى يسع الامة فقط ترجيح النخاص وهو حديث عائشة على العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيما تناولا لان العام ظني الدلالة عنده وواجب عما عند ابن شبرمة بان شرط الخان لم يكن في صلب العقد ونحن نقول مع ذلك ان العام قطعي لخاص بقاومه في الدلالة فينظر في اسباب الترجيح فتقدم ما فيه الوجوب أو الحرمة وتأخذ به على ما فيه الاباحة تحاشيا عن تكرار التسخين أو ماني معناه فاعمل جواز البيع والشروط في حديثي جابرو عائشة رضى الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس لئلا يلزم التكرار لما ان الاصل في الاشياء الاباحة وأورد على الشافعي رحمه الله بان حديث عمرو ابن شعيب من قبيل المرسل عندها كثيرا صحاب الحديث وهو لا يرى المرسل صحة وذلك لان المراد من حده اما جد شعيب فيكون عبد الله ابن عمر وابن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين يكون الحديث مرسل او الاسناد منقطع عا واجيب بان فلك اذا لم يصرح بجذابه وقد ورد مصر حافيا اخر حنه أبو داود والترمذي والنسائي ولا يذهب علمنا انه اذا صح عدم ادراك شعيب حده عبد الله فاي فائدة في القصاص حج باسمه نعم حنه الترمذي

في المسئلة السابعة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده يظن انها تحل ليجد لانه موضع الاشباه فتصير شبهة في ذر الخلد) حتى يندري الخلد
 بهذه الشبهة (لا في النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يشتمان بالوطء بشبهة (وكذا حر في أسلم فدخل دارنا
 فشر بها جاراها بالحرمة) أي لا يجحد لان جهله يكون شبهة (لا ان زنى هو) أي زنى حر في أسلم حيث يجحد لان جهله بحرمة الزنا
 لا يكون شبهة لان الزنا حر في جميع الاديان (أو شر بزنى أسلم) أي يجب الحد لان حرمة الحر شائعة في دار الاسلام والذي سا كن فيها

ومعه وله متابعات اخر ثم اذا كل الاجماع المراب اجاعا شرعيا مطلقا كيف يصح للشائعي رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة
 العراقيين السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه (قوله وصاحب البدعة) يدعو الناس قال شمس لاغمة ان كان لا يدعو الناس
 اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نساهم وجب العلم وكل قول كان
 بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر بقوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في
 الاحكام قال والاصح عندي انه انما ٢٠٠

بذلك أو بلغه الحديث أعني قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والاول
 فعليه الكفارة اتفاقا وعند أبي يوسف تحب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
 للعامة الاخذ بظواهر الاخبار وانما التسليم للفقهاء والقول بفساد العموم بالحجامة وان كان قد ذهب
 اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده يظن
 انها تحل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط أو حل الزوجة بوجوب حل
 مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزاء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعني الشبهة في الفعل وهي أن يظن
 ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تحب العدة لان الفعل

لهوى فانه لا يعتد بقوله في
 الاجماع لان المعنى الذي
 به قبلت شهادته لا يوجد
 ههنا فانها تقبل لا تنفاه
 حمة الكذب على ما قال
 محمد رحمه الله قوم عظموا
 الذوق حتى جعلوها
 كفر الا يتهمون بالكذب
 في الشهادة وهذا هل
 هي انهم لا يؤتمون في احكام
 الشرعي ولا يعتبر قولهم فيه
 (قوله لا يكفر بالخالفة)
 قيل تمام انعقاد الاجماع
 ببقاء واحد والمقابلة بين
 النوصين تقتضي شمول
 هذا الحكم ما بعد تمام
 الانعقاد واهل التصديق
 من الخليفة وغيرهم
 على عدم تكفير منكر
 حكم الاجماع في الفصول

اليه المصنف بقوله اذا ظن انه فطره فان الظن لا بد أن يبنى على ما يوجب مجب ما ذكر (قوله ولم
 يعرف نسخه ولا تأويله) الحديث المذكور في الهداية وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفطن الصائم التي
 والحجامة والاحتلام ان كان متأخرا عن الحديث المذكور فهو ناسخ له والا كان مؤلا بانهما كانا قبلان
 (قوله الا انه ليس اجتهادا صحيحا) جوابه ان هذا غير قاطح في ايراد الشبهة والكفارة الصومية تندري به
 لما فيه من عليه معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعي متمسك بالحديث في هذه المسئلة لا يجتهد (قوله
 أعني الشبهة في الفعل) الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطء أمه أو به وعرسه وسيدته والمرث من المرهونة
 في رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعتدة بثلاث أو بطلاق على مال وباعتاق أم ولده والشبهة في المحل
 في ستة مواضع وطء أمه ابنة ومعتدة الكتابيات والبائع المبيعة والزوج المهورية قبل تسامها والمشارك
 والمرهونة في حق المرث في رواية كتاب الرهن من المبسوط وفي المحيط الشبهة ثلاثة شبهة في الفعل
 وشبهة في المحل وشبهة في العقدان العقد اذا وجد حلالا كان أو حراما متفعا على تحريره أو مختلفا فيه علم
 الواطئ انه يحرم ولم يعلم لا يجحد عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريره
 فليس ذلك شبهة ويجحد ان علم بالحرمة أم لا (قوله فيظن الحل) ولو قال علمت انها حرام على وجب الحد

كها الظهور والوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من
 فوج منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وصيأتي مزيد البيان في محله (قوله بالعصابة الخ) وهم داود بن علي بن خلف الظاهري واتباعه
 وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
 المنكر (قوله بعثرة الرسول عليه السلام) وهم الزيدية والامامية (قوله باهل المدينة) وهم مالك واتباعه وقد اوله بعضهم بحمله على تقديم
 رواية اهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثال ذلك
 دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكبر خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منتفيا عنهم
 فيجب متابعتهم ولا نهادار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايان ومجتمع العصا به وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز
 يتخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور رشرها لا على حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه
 لو تم دل على حجية اقوال اهلهم وعورض بمكة فانها مشتملة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء

فلا يعذر بالجهل بجرمه الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كافي قصة أهل قباء) فانهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكافوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكافوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف يا خواتنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر أو يأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا (فأما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقدم التبليغ فن جهل هنا يكون لتقصيره كن لم يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون) أي يكون عذرا (حتى ان تصرف لا يصح) أي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالخمر والمولى بجناية العبد

أو بالخيار والبكر بالشكاح أو بالخيار) أي جهل الوكيل بالعزل و جهل المأذون بالخمر عذرا حتى ان تصرف قبل العلم بالعزل والخمر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الخافي عذرا حتى لو باع العبد الخافي قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار يجنبها لكن قبيل علمه يبيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحه اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ الشكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها

قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما منع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتم محض زنا نظرا الى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لا يبدن وأما جارية الاخ أو الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عذرا) كن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة الليث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا بشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في تمامه التفاسير انها نزلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشرى الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بجرمها فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فترأت (قوله والبكر)

كقوم سفوا خرا يحمد من علم منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن أنها حلال له لم يحمد (قوله لم يتمحض زنا) أراد به محض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لاعدم الشبهة اذا نسلم التمحض حينئذ في المسئلة الاولى فان اندراء الحد كقصور في كونه زنا بواحدة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترك) خلافا لفرجه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة الليث بعد المهاجرة لانه بالاسلام التزم حكاهما لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالتام اذا انتبه قبل مضي الوقت (قوله فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعمالوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وحسنوا والله يحب المحسنين) قيل معناه ليس عليهم ثم

(٢٦ - تلويح ثالث)

وكذا اذا علمت بالاعتقاد ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجهها غير الاب والجد جاهلة بالشكاح فسكتت فجهلها عذرا فلا يكون سكوتها رضا ما اذا علمت بالشكاح و جهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلت بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل

والمرودة ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبيهما عليهم الصلاة والسلام حتى أقسم سبحانه بهذا البلد الحرام وقيدته بحول الرسول عليه السلام مع ان اجاع اهلها دون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعرفنا انه لا اثر في ذلك للبيعة بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كافوا في دار الحرب فاطنين قال رجل من أهل المدينة لا آخر من أهل العراق من عندنا خرج العلم فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم (قوله وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل) وهو محمد بن جرير الطبري وأبو الحسين الخياط وهو رواية عن أحمد بن حنبل وقال أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي الحصص روجهما الله من ائمتنا الطنقية ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالف كان خلافا معتادا به مثل خلاف ابن العباس رضي الله عنهما في توريت الام ثلاث جميع المال مع

فمشهور في حقها) لان طلب العلم واجب عليها فلا نيل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الامه مخفي)
 لان خدمه المرئى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تزيد الزام الفسخ والامه تزيد دفع زيادة الملك)
 هذا فرق آخر بين البكر والامه في ان الامه تعذر بالجهل لا البكر وتقر به ان البكر تزيد الزام الفسخ على الزوج والمعتمقة تزيد

احسد ازوجين والاب والا فلا يعتد بخلافه مثل خلافه في تحريم بالفضل وخلاف أبي موسى الاشعري في انتقاض الوضوء بالنوم
 وقال ابن الهمام رحمه الله والذي يحجه شمس الائمة السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم
 الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار أبو بكر الرازي رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف (قوله ففعلوا
 الخلاف المتقدم مانعا) في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله وروى
 البكر في رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله انه لو قضى القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض آخر لانه قضاء في فصل
 مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال شمس الائمة في جواب أبي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده
 لم يرفع الخلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف
 فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل
 وفي فصول الاستر وشي رحمه الله ٢٠٢ فيهر وايات أظهرها انه لا ينفذ في قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض

أى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا تزوجها في غير الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل أو
 زوجها الاب أو الجسد من غير الكف أو بغين فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد
 العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لسكال النظر ووفور
 الشفقة ولو زوجها غير الاب والجسد من غير كف أو بغين فاحش لم يصح النكاح أصلا وانما صرحت
 بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن
 يكون لها الفسخ وهكذا أو رد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب
 عليها) أى على البكر وتقرر القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لا شتهار العلم في دار الاسلام وعدم
 المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامه فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان

آخر ان امضى نفسا وان
 اطل بطل وهذا الوجه
 الاقوال وقال الخصان
 رحمه الله للقاضي ان
 ينقض القضاء ببيع أم الولد
 لانه مخالف لاجماع التابعين
 فقيل هذا قول محمد رحمه
 الله وأما على قولهما فلا
 ينقض هذا (قوله وهو
 ان يثبت الحكم) أى
 الحكم الشرعي لا الدينوي
 ولا العقلي ولا الاعتقادي
 لما ان الاجماع ليس
 مقصود الحصول بنفسه
 لوضع الحكم فانه تشريع
 هو ود على صاحبه بل
 انما هو من ضرورات
 الاخذ بدليل ظني شرعي
 من خبر الواحد والقياس
 في حادته متجددة يتعلق
 به حكم ناجز يضطر فيها في

فيما شربوا من الخمر يعنى الاموات والاحياء الغائبين اذا ماتوا تقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواهما
 وآمنوا بالله ثم اتقوا يعنى الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وآمنوا اي صدقوا بتعريمها ثم
 اتقوا وما يحرم الله عليهم بعد هذا وا احسنوا فيما عبد الله تعالى به وهو يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى
 الاثنا (قوله اوزو زوجها الاب أو الجسد) وقيل انما يصح اذا عرف حصول المقاصد من وجه آخر حتى لو كان
 فاسقا ما جنى او سكران الا يصح النكاح أصلا (قوله بغين فاحش) هو ما تغابن فيه كما اذا زوج بنته بمائة
 درهم ومهر مثلها الف درهم (قوله وانما صرحت بذلك الخ) قيل حال البكر الصغيرة اعلى من الثيب
 بالبالغة في ولايتها على نفسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه لا الزام عليها فيه فانه لم يجز باجارتها ويرتد
 بردها فالمانع من جواز نكاح غير الاب والجسد البكر الصغيرة من غير كف أو بغين فاحش حيث يكون لها
 ولاية الفسخ بالباوغ واجب بعد تسليم جواز نكاح الفضولي للثيب البالغة من غير كف أو بغين فاحش
 بالفرق وهو ان الثيب البالغة لا تحتاج في مباشرة النكاح الى النظر بخلاف الصغيرة (قوله وعلى هذا لا يرد
 الاعتراض الخ) قيل الاعتراض وارد على تقدير التوم أيضا اذ يقال انها قبل البلوغ لا تكلف بالشرائع

البكر

العمل باحد طرفي الفعل والترك وليس فيها نص من

الشارع (قوله حتى يكفر الخ) المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها ما لم يصاحبه الدليل
 القاطع من نص الشارع من الكتاب أو السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وحرمة الميتة والدم ولحم
 الخنزير قال القاضي الامام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم لم ينال بخلاف الروافض ايانا في امامه أبي بكر رضى الله عنه وبخلاف
 الخوارج في خلافة علي رضى الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لا نكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من
 الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب انه لا نكفر به انتهى وقال امام الحرمين رحمه الله فشاق لساني

بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامه تبتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء بثلاثة لاهنا) تفرغ على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر

الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعاً فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير ليس بالهين وقال نعم من اعترف بالاجماع واقرب صدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا تكذيباً للشارع وهو كفر والطول الضابط فيه ان من انكر طريقتي ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شيء من الشرع ثم حمله كان منكر للشرع كانكار كره وقال صفي الدين الهندي رحمه الله في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه يجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافاً لبعض الفقهاء وانما قيدنا بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع الظني لا يكفر وفاقا انتهى والنقل في هذا الباب واسع واما منكر امهات الشرائع من الصلوات الخمس ونحوها فانما يكفر لانكاره التصوص القطعية المصاحبة للاجماع ٢٠٣ فيها الامن حيث انه انكار حكم الاجماع

وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا ضرر عليه فارجع اليه (قوله سبيل المؤمنين لا يمكن الخ) لا يقال لم لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمه ابن ابيرق حين سمرق درعا واريدوا الحق بالمشركين لاننا نقول ترك المتابعة في ذلك عين مشاققة الرسول فيكرن تكراراً والعبرة لجمهور اللفظ واطلاقه لخصوص السبب وموقع الحكم (قوله فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين) لا يخفى ان

البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء بثلاثة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا أي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحد هما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه يدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقاً مشتركة كالدفع زيادة حتى عليها والزواج يثبت زيادة حتى عليها الاستيفاء حتى مشترك فلماذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصداً وابطال الملك ضمناً وفي حق الزوج زيادة الملك أصلاً حتى تتعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم الا بعد مدة يصلح ان يتعلم فيها فكيف لا يكون جهلها بالخيار عند البلوغ عند اعلى ان ما ذكره المصنف ليس باعتراف على القوم بل بيان ان الفرق الثاني احسن لتوهم ورود ما قاله عليه وان أمكن الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس الا للامهال مدة يحصل لغيرها العلم بالضروريات ومصلحة تحصيل النظر بات مع قوة في البدن يتمكن بها من اداء ما وجب عليه وبالبلوغ يتم ذلك فلا يعذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتأمل هذا وقد اجاب المصنف في شرح الوقاية عن أصل الاعتراض بان الصبي والصبية اذا رافقا ما ان يجب عليهم ما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي أن يترك كسداً وأمر واصبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرة وفيه أيضاً يجب لانه يتم الفرق واذ لم يجب على الامه المرافقة تعلم الايمان واحكامه او على مولاهات تعليمها وعدم الوجوب ههنا مع الوجوب في الطر المراهق غير ظاهر قال في فصول البدائع بعد ما ذكر ما نقله الشارح من القوم هذا الفرق ليس مبنياً على لزوم تعلم العلم عليها فيكون البكر غير مكلف قبل البلوغ غير قاذج فيه ثم قال وهذا الوجه في الفرق أولى من الوجه الآخر لان في كل من الخيارين الزام الفسخ ودفع ضرر احكام المملوكية (قوله حقاً مشتركاً) اراد به الملك وفي القول باشتراكه نظر لان الملك مختص بالزوج ولهذا يجب المهر عليه كما سبق

الآية المتأمل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واما دلالتهم اعلى وجوب اتباع سبيلهم فقيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وكرر السبيل رجه الله ان الشافعي رجه الله الذي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجة الاجماع ولم يسبق اليه وحكي انه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرج رجه الله في المدخل وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان المطاوب القطع ومذهبه ان عجميات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما يثبت بوجوب التمسك بالظواهر والعامل بها بالاجماع فيكون دورها ولا حتمية أن يقولوا ان حكم العام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً ويقيناً على ما حققناه في محله وقد يجب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بالدليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه (قوله كان ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل الخ) وهو ظاهر وذلك لان الوعيد متناول لكل واحد من يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه في كل واحد منهم فان العطف بوجوب الاشتراك في الحكم فنفق ما قيل انه لا حاجة اليه لظهوره وقربه العطف (قوله لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره) وهو

(ومنها السكر وهو ما يطر بقرمياح كسكر المضطرب والسكر بدوا) كالبنج والافيون (وعما يتخذ من الخنطة أو الشجيرة والعسل وهو
 كالانجاء يمنع صحة جميع التصرفات

مما أجمع عليه أهل الحق فاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا أن الحكم على الكحل يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا
 يظهر ذلك من عدم كونه غيره (قوله فهذه الغير به الخ) قيل عليه ان لا يمنع ذلك من جهة أنه لا يصلح العطف بل من جهة ان سبيل
 المؤمنين عام لا يخصص له بما ثبت ايمان الرسول به يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون عن مصادق سبيل المؤمنين اذا ثبت
 كونه حجة ولم يثبت بعد (قوله هي العدالة) ولا خلاف بين أحد من الحكماء والصوفية في أنها الرابعة من أصول الاخلاق الفاضلة وانما
 وقع الخلاف فيما بينهم في انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول أو كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول التوسطات الثلاثة وبالجملة
 هي انبيل الجماعة وجرحت ابيات من الصوفية وغيرهم يبين منها انها فضيلة برأسها والقول بان أمهات الفضائل هي هذه الثلاثة
 تقصير فلا تكن من أصحابه والى هذه ٣٠٤ الاصول الفاضلة وقعت الاشارة في قوله عليه السلام خير الامور وأوساطها

واستيفاه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء
 دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقيحة والسكر حرام
 جاعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطرب الى شرب الخمر والسكر الحاصل من
 الادوية أو الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتحويله الى
 مشا به المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال
 به ينفع الطبيعة عنه وتجزع عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كسكر الحاصل من الخمر التي يحرم
 قليلها وكثيرها أو من المثلت وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد بجل
 في بحث المجاز فكانه أراد بالملك المعنى الاعم من المالكية والمملوكية وحكم باشتراكه (قوله وهي حالة
 تعرض للانسان) قيل السكر سرور يغلب على العقل بما يشتمل عليه فيمنعه عن العمل بموجبه
 من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب لبقائه عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون
 سكر الا انه ليس بسرور ولكن كان حكمها واحدا في الشرع الحق به وقيل هو معنى يزول به العقل
 مباشرة ما يوجب زواله فعلى هذا بقاءه مخاطبا مع زوال عقله امر حكيم زجر عليه مباشرة المحرم
 (قوله كسكر المضطرب) ظاهره انه مثال للطريقين وليس بمستقيم لان السكر لا يكون المحظور اولانه
 لا يكون طريقا الى نفسه والوجه ان يحتمل على حذف المضاف أي طريق سكر المضطرب على ان الممثل
 به لا يلزم ان يلى المكاف بل يكفي تقاربه في جزئها ولك أن تجعله مثلا للسكر الذي يكون الطريق المفضي
 اليه مباحا (قوله أو من المثلت) كون طريق السكر في شرب المثلت محظورا والحال ان شر به بالسكر
 غير محظور باعتبار انه اذا أدى الى السكر علم انه كان محظورا لان ابا حنيفة كان يشترط ان لا يسكر
 منه وذلك لانه من جنس ما يتلهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه
 يوجب الحد فاذا عدم الشرط بقي على أصل الخطر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شربها كان

(قوله غير معلوم) قيل
 عليه مثل هذا رد على
 كل ما دعي نوازر معناه
 والكيفية في حيز المنع وما
 تعدى عن حده فالحكم
 شامل له (قوله فلا يجوز
 بعد ذلك مخالفتهم) قيل
 عليه وجوب الاتباع
 لا يستلزم القطع وانه
 لا يدل على حجية قول
 مجتهدى عصر لجواز ان
 يكون الحكم المتدرج في
 الوحي مما لا يطلع عليه
 واحد أو جماعة من
 المجتهدين في عصر آخر قبله
 أو بعده وان اكل الدين
 هو التنصيص على قواعد
 العقائد والتوقيف على
 أصول الشرائع وقوانين
 الاجتهاد لا ادراج حكم

كل حادثة في القرآن ورد بان ماذ كره المصنف من الايات يدل
 على حجية ذلك على القطع والبيات وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا ينافي كونه اجاعا وايضا ان المصنف لم
 يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل يدعي ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور اجتماعهم على الضلالة
 يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعاً كان دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعاً وان التخصيص بالدليل
 لا يجوز والقول بان كون اتفاقهم مستلزما للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل عليه النهى الوارد عن التفرق (قوله
 المتفق عليه فومان الخ) قيل عليه المتفق عليه لا يتصرف في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت
 الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنه ما اتفق عليه المسلمون فيما لا نص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامم أو اتفق عليه
 جميع المجتهدين منهم وهو المعبر في ثبوت الحكم قطعاً أو اما اتفاق غيرهم من أمه صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كالعالم (قوله
 فيما لا يفرق من كل فرقة الخ) قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على

حتى الطلاق والعناق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثالث (لانه انما يحل) أي المثالث (بشرط أن لا يسكر فاسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيجده) أي بالسكر من المثالث (وهو) أي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم أو مثالث (لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية أصلاً فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما يندفع به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحساناً لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم أنت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد.

المجتهدين حتى لا يسمعهم مخالفته وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجية قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر وردبانه لما قام حجة لا يوسع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الايات الدالة على ذلك وان النهي عن التفرق والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناضئ عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله ياتزم حجية قول ذلك الواحد على ٢٠٥ ماهو مذهب البعض (قوله وما كان

الله ليضل قوماً بعد اذ هداهم الخ) أو رد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجماء وبالفسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيراً ما يقع الخطأ للجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما يتق وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم تقى وقوعه من النفس أو الشيطان وأجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا لمن سواهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطأ والضلال فيما اجعوا وان الله اذا هدى قوماً فلا مضل لهم كما قال سبحانه من هدانا الله فلا مضل

شر به عنده أبي حنيفة وأبي يوسف لاستمرار الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصده السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقاً واما تقيع الزبيب وهو الماء الذي ألقى فيه الزبيب يخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلاوقذى بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي الماروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان تاماً بفعل المنيج فاكله يصح طلاقه وعناقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد أن قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وأنتم ضاحج او لا تصل وأنتم سكران ليس قيد للامر والنهي بل للامور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منكم صلاة مقرؤنه بالصحو وكف النفس حلالاً لا مضطراً وبالسكر لا يخرج عن الحلال وكذا الدواء بالمنيج والاقيون وغيرهما مما ليس من جنس اللهوفاته مباح ولا يتقل استعماله حراماً بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليقتضيه هذا الفرق (قوله لو سكر منه يحد اتفاقاً) واما ما يتخذ من الحبوب مثل الحنطة والشعير والذرة والعسل فلا يحد به وان كان السكر منه حراماً قال في الهداية والاصح ان يحد بالسكر مما يجمع عليه الفساق من الاشربة (قوله فهو حرام) لكن تكون حرمة هذه الاشياء اجتهادية لا يكفر من تجدها بخلاف الخمر (قوله في ظاهر الرواية) رأيت بخط من اتق به مكتوباً هكذا قيل المراد من ظاهر الرواية رواية المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير وازدادت والمراد من القليل وغير ظاهر الرواية رواية الكسائيات والرقيات والبهار ونبات وغير ذلك قيل ماذا كرم مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف واما عند محمد والشافعي رحمهما الله لا يحل شربه فقيل له خالف الشيخين لانهم محلان للاستمرار والناس يشربون في زماننا للفجور وانتهى شربه لا يحل اجماعاً (قوله وأنتم سكارى) قيد للخطاب فان قلت السكارى اعم من شرب الخمر في حالة الاختيار والاضطرار او من غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بنوعه الخطاب مع ان السدران بما طربق

من مضل والله يضل من يشاء وهدى من يشاء (قوله تعالى ونفس وما سواها الخ) تنكير النفس امالة تكثير كما في قوله علامت نفسي والمراد كل نفس اولاً لتعظيم والمداد نفس الرسول او آدم عليهم السلام وتسويتها انشاؤها وابداعها مستعدة لتكاملاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتمكين من الايمان بهما وتر كيتها انماؤها بالعلم والعمل وتدسيتهانقصانها واخفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاء نحر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعتراض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعاينه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع المجتهدين من الامة في عصر ولا دلالة في الايات على هذا المطلوب ولا يفتى ان الالهام الامر بما كان من الله تعالى فاخصاص النفس المذكرة بالعلم والعمل التي منها نفوس المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه كل شر وخير (قوله وايضاً العلماء الخ) قيل نعم لكنه راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما سلف ورد بان منشأ هذا هو عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها والاحتجاج مبني على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث

وإذا أسلم بصح كالمكره وإذا أقر بما يحتمل الرجوع كلنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحوق فيشر

المعدودة المعروفة الوجود فنع المصنف رحمه الله بلوغها حد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور نواقضهم على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذ ليس بموافقها والحديث وان لم نطلع على خصوصياته هذا (قوله على ان الاجماع الذي الخ) دفع لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فان منهم من خصه باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع الذي تشبهه حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل المدينة بخلاف غيره وردبانه قد لا يوجب في بعض الاعصار مجتهد من العترة واهل المدينة وايضا بان من علماء الامة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بما نص عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من أنكره بالسكينة (قوله فادلتهم يدل على مطلوبنا الخ) قيل عليه دليل من شرط العترة اشتغال اجماعهم على قول الامام المعصوم عن ٢٠٦ الخطا والكذب وردبان الاجماع من العترة يجب ان يكون حجة عندهم

وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والافني قوله كفاية وفيه ضمنية عن الاجماع فيكون لغوا (قوله اجماع الصحابة) ومثله بانفاقهم على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة والزبير بن العوام وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري في قومه وابي سفيان بن حرب في بني امية وغير اولئك اجابوا عنه بان الخلافة لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية لان اعتقاد ثم لم يرجع على

عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا من قوله او فوايكون قيد الابقاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الابقاء عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحوبان لا بقربو الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء و يصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وترويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتماد الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا بالسكر لا بقوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان باقفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للخرج (قوله واذا اسلم) اي السكران ان اسلم يصح ترجيح الجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتدان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر

السكر منه مباح خارج عن هذا الخطاب حيث يحكم عليه بأنه كالمغمى عليه حتى انه لا يصح منه الطلاق والعتاق قلت السكر الحاصل بما اباح الشرع من قبيل العوارض السماوية والمواخذة غير جائز عقلا وشرقا لهذا الجوع الامة على انه ملحق بالانعام (قوله ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد) هذا استحسان وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف يرتد وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان الخطاب قرأ سكران قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النبي فنزل قوله تعالى ولا تقر بوا الصلاة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره وردبان كلامنا في السكر المحذور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا في عدم الا كفار

رضي الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة فقرر الاجماع وتاكدت البيعة به وفيه نظرا ماولا فيها فان عباد رضي الله عنه اتمار جع بعد وفاة فاطمة رضي الله عنها ورجع برجوعه من القوم وقد ماتت فاطمة رضي الله عنها منكرة غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول الذي لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غاية السقوط وهما به سوء الادب فانها ابضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قدر بيت في حجر النبوة ومهد الى رسالة وغذيت بلبان المعرفة نعمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصري رحمه الله ما بلغ في بركة مصه أو مصتين من ندى أم سلمة رضي الله عنها لم يدرا أنها أدت أم لا ونفقته جماعة كثيرة كور واناث من الاجانب لم يلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد التبراف كنف لاهده الدررة النفيسة الطاهرة والجوهرية المفردة المزكاة الطيبة كالأمانا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عباد رضي الله عنه سيد الانصار خرج في قومه منكر الخلافة ابي بكر رضي الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدة خلافه ابي بكر رضي الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافه عمر رضي الله عنه فحوسمتين وهو من جلة الصحابة

لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالتفصيص والتذوق وغيرهما وباشهر سبب الحد بلزومه لكن انما يحتمل اذا اضحوا حذوه
 اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء
 لو جوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الحد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يتعزز
 باللسان ولا يعتبر دلالة اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضع قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا

وقتها انهم وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافه عمر وعثمان رضي الله عنهما لكان اسلم واما الثالث فان مذهب جمهور المحققين عدم
 تكفير الوافض مع انكارهم خلافة ابي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعي رحمه الله وغيرهما بل في المحيط وغيره انه مذهب
 جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله فعليه
 الرجوع الى شرح العقائد وحواشي العضدية وقد حققنا فيها ما عاب الافرغيد عليه (قوله يجوز التبديل الخ) اثره على النسخ تجانبا عن
 مخالفة السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجري فيه النسخ ٢٠٧ وأطلق نفي الاسلام الجواز واختار المصنف

التفصيل بان الرتبة
 الاولى القطعية منه وهي
 المتفق عليه من اجماع
 الصحابة بتصريح الجميع
 في حكم لم يسبق فيه خلاف
 لا يجوز تبديلها وهو المراد
 فيما قالوا انه لا ينسخ ولا
 ينسخ به واما المختلف فيه
 فيجوز تبديلها وهو محتمل
 كلام نفي الاسلام رحمه
 الله واعترض عليه صاحب
 الميزان بان الاحكام
 خرجت عن احتمال
 النسخ بوفاته صلى الله
 عليه وسلم لانقطاع
 الوحي الذي يتوقف النسخ
 عليه قال بل الجواب ان
 اجماع التابعين يثبت به ان
 ذلك لم يكن دليلا بل شبهة
 لان الدليل لا يظهر خطوه
 ابداء بل يتقن ببعض

فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده (قوله لان السكر دليل
 الرجوع) اذا السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة
 بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالتفصيص والتذوق او ياشهر سبب الحد بان زنى أو قدق في حالة
 السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصرح الرجوع فكيف
 بدليله واما في المباشرة فلانه معان فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
 الاجازة فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فامعنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب
 الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشرب المحرم او المثلث والسكر منهم ما قد يكون
 بالشرب كرها او اضطرارا فيستوقف الحد على اقامة البيهة او الاقرار بانه شرب الشرب المحرم او المثلث
 طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد ابو حنيفة) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى
 زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي
 النقصان شبهة العدم فيندري به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط
 الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) ففسره نفي
 الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد
 بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها و اراد بوضع اللفظ ما هو
 اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوعي كوضع المعانيها المجازية وهذا
 معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا
 وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله اوضح المقصود فقصر الهزل بعدم ارادة المعنى

واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان انما كان المباح هو الشرب الذي لا يسكر كذا ذكر الشيخ
 اكمل الدين في شرح البردوي (قوله ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد) اي فيما يحتمل الرجوع واما

الزمان فاما الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم منه ان اجماع الصحابة رضي الله عنهم اذا كان مسبوقا
 بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق الدليل على ما لا يقيد المطالب لا يكون على الحقيقة هذا واجب صاحب الكشف ان بعد وفاته صلى
 الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي و بقيت الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى
 الله عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع أو اجتهاد أهل عصره بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد نسخ لهم
 على اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول (قوله وعند البعض لا بد من الخ) نسبة شمس الامة
 السرخسي ونفي الاسلام وصاحب الميزان الى داود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري واتباعهم او القاشاني من المعتزلة وجماعة من
 الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الانعقاد بالقياس فقط وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم
 ما خلا محمد بن جرير رحمه الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع أهل العصر ولا عصر الا وفيه
 جماعة من تفتاة القياس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع واجيب بان نفي القياس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق الصدر الاول على

ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي
 الأهلية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضاها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في
 الاختيار والرضا (وهي أمان الناشآت والأخبارات أو الاعتقادات أما الناشآت فإما أن تشمل النقص أو لا فإما يحتمل كالمبيع
 أو الجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد) أي يجري المواضعة قبل العقد باننا تتكلم بلفظ المبيع عند الناس ولا يزيد المبيع (فإن انفصلا
 على الأعراس) أي قالوا بعد المبيع بأقسدا عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجدة (صح المبيع و بطل الهزل لأعراضهما وان
 انفصلا على بناء العقد على المواضعة صار كاختيار الشرط لهما مؤبداً) أي للمتعاقدين (لو جود الرضا بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل
 على كونه بمنزلة خيار الشرط فإنه إذا بيع الخيار بالرضا بالمباشرة حصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كافي الخيار المؤبد (لكن
 استعماله قال الشيخ العارفي محي الدين بن العربي في الفتوحات المكية ونحن وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مثبتة إذا كانت العلة
 الجامعة معقولة جلية يغلب على

الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها أصبحت وألفاظ موضوعية لا حكم
 ترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجرى المواضعة في
 نفس العقد لأنه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فإنه
 يدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة
 والرضاها) يعني أن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه ولكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا
 رضاه والاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته والرضا هو إشارته واستحسانه فالدكره على الشيء مثلاً يختار
 ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى إن الله لا يرضى
 لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات أماناً ناشآت وأخبارات أو اعتقادات لأن التصرفات إن كان
 أحداث حكم شرعي فانشاء وإفان كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات والافتقادات والانشاء
 أماناً يحتمل الفسخ أو الأول أو الأول أماناً يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو

زيادة في الحكم وفهمنا من
 الشارع أنه يريد التخفيف
 عن هذه الأمة وكان صلى
 الله عليه وسلم يقول أتركوني
 ماتر كتمكم وكان يكره
 المسائل خوفاً من أن ينزل
 عليهم في ذلك حكم فلا
 يقومون به كقيام رمضان
 والحج في كل سنة وغير
 ذلك هذا كلامه ومن
 ذلك قوله تعالى لا تسئلوا
 عن أشياء إن تبد لكم
 تسؤلكم وحديث أنهم ما
 أبهم الله (قوله يكون
 الإجماع لغواً) وهكذا
 عبارة شمس الأئمة
 المرحومي ونحو الإسلام
 رجهما الله وهو يدل على
 أن سند الإجماع لا بد
 أن يكون ظنياً كإجماع
 إليه البعض فإن كان المراد

فيما لا يحتمل فيلزمه كما لا يخفى (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا) ولهذا يكفر بالردة هازلاً لأن الرضا
 بالكفر كفر (قوله ومن ههنا قالوا الخ) قيل هذا الفرق بينهما معاً هو بالنسبة إلى أفعال العباد كسبا
 وأما بالنسبة إلى الله تعالى من جهة الخلق فلا انفكاك بينهما لأنه تعالى حكيم لا يفعل إلا عن حكمة وكل
 أفعاله حسنة لا يحوم حوله شائبة من القبيح وقال بعض الفضلاء الحق إن بينهم أفرقاً في الخالق لكن
 لا يمتد إلى العقول بل هو من التشابهات وذلك لأن الله تعالى حكيم فلا يفعل شيئاً إلا بناءً عن حكمة
 وكل ما نبى على حكمة ينبغي أن يكون مرضياً له فالقبائح المرادة له تعالى ينبغي أن يكون مرضياً له لكن
 قد ورد النص بعدم رضائها فصار الفرق بهذا من التشابهات وغاية مجال العقل فيها أن الله تعالى بحسب من
 صدر الفعل منه في الظاهر لا يرضى القبائح لأن نفسه تعالى وبالنظر إلى نفسه مرضياً له وراض به لأنه لا يبيح
 بالنسبة إليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه (قوله والافتقادات) أي أن لم يكن القصد

أن الإجماع الذي ثبت به الحكم لا بد أن يكون سنده ظنياً فهو حق لاشبهه فيه فإن الإجماع المصاحب
 للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لأنه مستند إلى ذلك القاطع وثابت به قبله وإثبات اثبات استحليل وتحصيل للحصول
 قيل هذا التحصيل والإفلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من جهة دين من الاستدلال بالإجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في
 صدق الحد عليه هذا أو أجاز قوم انعقاد الإجماع لا عن دليل بأن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشاد فإنه أمر ممكن
 ولأن الإجماع حجة في نفسه فلو لم يتفق الإجماع لا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في الإجماع فائدة ولأنه وقع فأنهم أجمعوا على
 بيع التعاطي وأجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه وروبان الأمة لا تكون أعلى حالاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم أذهول يقول الأ
 عن وحى ظاهره وخفي وحال أن يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعي جزافاً بحكم الهوى والطبيعة والنشهي فإنه عمل أهل البدعة
 والالهاد والاباحة وفائدة الإجماع مع السند قطعية الحكم ورفع المباحة وحرمة المخالفة وبأن ما ذكر من وقوع الإجماع فيه من
 المسائل لو سلم فلا نسلم أنه لا عن دليل فاعل دليله لم ينقل الإسناد استغناء بالإجماع عنه (قوله فكذلك) كرناني فصل الخ) فقد يكون نقله متواتراً

لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع الفاسد (فان نقضه
 أحدهما انتقض وان أجازاه في الثلاث جاز) أي ان أجازاه في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع المضد
 كافي الخيار المؤبد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلمة أجازاه جاز بالبيع كافي الخيار المؤبد (لان أجازا أحدهما) لانه
 كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على إجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في
 ظاهرهما وقت العقد أنهما يبنيا على المواضع أو أعراضا (أو اختلاف في الأعراض والبناء يضح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد
 وهو أولى بالاعتبار من المواضع التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق
 للمواضع ما أمكن (على ان المواضع أسبق قلنا لا تخبرنا مع) أي ٢٠٩ الاخر وهو العقد بناض للمواضع
 السابقة لان أحدهما لم

جنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يتفقا على الأعراض عن الهزل والمواضع أو على بناء العقد عليها أو
 على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ ما ان يدي أحدهما الأعراض
 والاخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدي أحدهما البناء والاخر عدم حضور شيء وأحكام الأقسام
 بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن اليه (قوله لعدم الرضا بالحكم) لوقال
 لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكروه فإنه يملك
 بالقبض لو جرد الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي اتفقا على انه مبني على
 المواضع أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقص لكن الحكمة تتوقف على
 اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازه أحدهما لا يبطل خيار الآخر وقد رأوا حنيفة
 رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بغضى المدة وعندهما
 يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي (قوله عملا بالعقد)
 يعني ان الأصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجدوه
 الظاهر فيه فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضع وعندهما لا يصح العقد في الصورتين اعنى صورة
 الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الأعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضع

منها الى بيان الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات (قوله وان لم يوجد الرضا) اعترض عليه
 بان البيع هو الايجاب والقبول بالتراضي والاكراه دليل عدم الرضا فلا ينعقد بسبب الملك اللهم الا اذا
 كان الاقباض برضا فإنه يصح العقد المتقدم بوجود الايجاب والقبول والرضا من جانب المشتري مقدما فاذا
 انضم اليه رضا البائع تم السبب فيثبت الملك والجواب أن التراضي ليس بشرط في البيع ولهذا لم يذكر في
 تعريفه وقد صرح به المصنف أيضا في شرح الوقاية قال المصنف (لان أحدهما لم يرض على المواضع)
 فان قلت الدليل غير مطابق للدعوى لان هذا مختص بصورة الاختلاف والخلاف يشمل صورتين
 قلت عدم مضي أحدهما على المواضع متحقق في صورتين اما في صورة اختلافهما في الأعراض
 والبناء فظاهر واما في صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فلان المضي على المواضع يستلزم
 حضورهما وقت العقد وعدم مضي واحد منهما على المواضع تتضمن عدم مضي أحدهما فليتأمل
 (قوله اعتبار الليالي) ويمكن أن يبنى أيضا على ما جوزه بعض النجاة من جواز تأنيث العسد اذا كان

السابقة لان أحدهما لم
 يرض على المواضع واعلم
 انه يبق بالتقسيم العقلي
 قسمان لم يذكر وهما ما
 اذا عرض أحدهما وقال
 الاخر لم يحضر في شيء أو
 بنى أحدهما وقال الاخر
 بمنزلة نقل الكتاب والسنة
 المتواترة وقد يكون
 مشهورا كالخبر المشهور
 وقد يكون صحيحا كحاديث
 الصحابين وغيرها وقد
 يكون ضعيفا كالخبر
 الضعفاء والمجاهيل الا ترى
 الى نحر الدين بن الخطيب
 الرازي امام المتكلمة
 والمتكلمين وبرهان الدين
 النسفي لما ادعى الاجماع
 على عدم بعثة النبي صلى
 الله عليه وسلم رسولا الى
 الملائكة زده السبكي وغيره
 بان نقل الاجماع ليس من
 شأنهما فلا يعتمد على
 نقلهما وقد يكون كذا محضا
 ولذلك قال احمد بن حنبل

(٢٧ - تلويح ثالث) رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام نحر الاسلام رحمه الله واذا انتقل البناء
 بالافراد كان هذا كقول السنة بالأحاديث يعني يكون موجبا للعمل دون العلم وهو مذهب أكثر العلماء وذهب بعض أصحابنا والشافعي
 الى انه لا يوجب العمل أيضا وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
 واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا
 هو الاظهر واستأنقطع بطلان قول من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت في محله وبين
 المتكلم به قد ترجع صدقها بعدالة الراوي وكونه ثقة في روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افاذته الظن به وقد ورد في الحديث أمرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعمله البلوى لو سلم فرفع بانها معارضة من جرح مثله وهو تفرد

لم يحضرنى شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور كالأعراض وعلى أصلهما كالبناء (واما ان يتواضعا على البيع بالعين على ان الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما و أبو حنيفة رحمه الله

الراوى ونزاهة ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادى بما روى عن عبيدة السلماني رحمه الله ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتحرير نكاح الاخت في عدة الاخت وأخرج ابن أبي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشري على العموم ٢١٠ ولما كان سوقه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ

معاول الاعتبار كما يقال اعتبر فاعتظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعي فلا شك في ثبوته بدلالة النص بدلالة لقاء التعاليل على ان الحادثه المذكورة نفسها علة لوجوب الاتعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو القياس الشرعي قيل عليه الفاء بل صرح الشرط والجزاء لا تقتضي تمام العسلة حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع (قوله وطريقهما) قيل عليه هذا مما يشك فيه الافراد من العامة المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بما غير غير من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد (قوله ولما

كلا لا يكون الاشتغال بها اعتبارا فانها انما تواضعا للبناء عليه صوتا للمال عن بد المتعدي والقول بان الاصل في العقد الصحة والازوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والحواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناهيا للمتقدم اذ لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وهنالك يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضي فالعقد باعتبار ان أصله الحد والازوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى اصل أبي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح في صورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضر همامي فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعند همامي بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور واما على تقدير اعتبار همامي ادعاء المتعاقدين على ما شرهه كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا أو يختلفا فان اتفقا فالاقسام اعراضهما واما على بناءهما واما على ذهورهما واما على بناء احداهما واما على الآخر أو ذهوره واما على اعراض احداهما واما على الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدهوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهورهما واما بناؤهما مع اعراض الآخر أو ذهوره واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهوره واما ذهوره مع بناء الآخر أو اعراضه بصيرتة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الحضم بان يدعى احدي الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى ان ثمن أبي حنيفة

المعدرد المذكور محدثا حكى الكسائي عن ابن الجراح ص من ثمانين الشهر خسا وحكى الفراء افطرونا خسا وصننا خسا او صمنا عشر من رمضان وتظافت الرويات على حذف التاء من قوله عليه السلام ثم اتيه بست من شوال (قوله فيصح في صورتين) قال الفاضل الشريفي لم يظهر جهة الصحة على أصل أبي حنيفة رحمه الله في أحد همامي اذ ابني أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شيء ينبغي أن لا يصح على أصله لاجتماع المصحح والمفسد والرجح للمفسد (قوله فصور الاتفاق ستة) قال الفاضل الشريفي الحق ان يجعل صورة الاتفاق والاختلاف سعا وثلاثين ان أراد باحد همامي معين احدي وثمانين ان أراد به معينين فثلاثون صورة الاتفاق اثنا وسبعون وهي حاصلة من ضرب

كان الامر للايجاب) لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعني اذا بعم الخنطة قرا عوا بان المماثلة واذ أخذتم الرهن فقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدو الى الجاز من غير تعدد الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية (قوله فان لم تجد) يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص للجملة الاحكام وليد كرا الاجماع مع انه فوق القياس اذ الاجماع في حياته عليه السلام (قوله وعمل العجابه لا يكون الا عن دليل) ليدانهم وعداتهم وتكررت ذلك وشيوعه من غير تكبير محل حمل الاجماع على حجيتها (قوله أشهر من ان يخفى) فانهم رجعوا الى رأى أبي بكر في قتال بني جعفر ورجع هو الى شريك أم الام وأم الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة هو احد في قياسه على اشراك النفر في السرقة واورث المطلقة لا ثاني في مرض الموت بالرأي وقاس حد السكر على حد القذف ومما لو انه (قوله لا يدل على

بظواهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الالفين شرطاً لوقوع البيع الآخر
 فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف (أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف) فان اعتبار أصل العقد
 يوجب الصحة لان المتعاقدين جدد في أصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في
 الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما ينفي المتن (واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً والفرق
 لهما بين ههنا والمواضعة في القدران العمل بهما مع صحة العقد يمكن ثمة لانهما والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) انما
 قال هذا جواباً عما ذكر انه يجعل قبول أحد الالفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان
 الثمن ألف الاقان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى ٢١١ حماراً على ان يحمله حلاً خفيفاً او نحو ذلك

لا يفسد العقد لعدم
 الطالب لكن الجواب لا يبي
 حنيفه رجه الله ان الشرط
 في مسئلة متناويع لا احد
 المتعاقدين وهو الطالب
 يمكن لا يطالب هنا
 للمواضعة وعدم الطلب
 بواسطة الرضا لا يقيد
 الصحة كرضا بالرباط
 عطف على

بان الاصل في العقد الصحة وتمسكها بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام
 فيما اذا اختلف في دعوى الاعراض والبناء مشلوا واما اذا اختلف على الاختلاف في الاعراض والبناء بان
 يقر كلاهما باعراض احد هما و بناء الآخر فلا قائل بالصحة والضرورة وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين
 البناء هنا وثمة) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفه رجه الله لا يعتبر المواضعة
 السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد
 ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن
 والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد وجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم
 يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على
 شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
 كأخذ الالفين في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفاقول ولنا بفساد العقد يلزم
 ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدد في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزل في الثمن
 الذي وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لم اهدار الاصل لاعتبار
 الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية والحاصل ان اعتبار
 المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متناقضان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للاصل فيمتنع الاول وهذا
 يخرج الجواب عما يقال انهما قصدوا ذكر الالف الاخر السبعة من غير ان يحتاج الى اعتبارها في تصحيح
 العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كافي النكاح (قوله والفرق لهما) يعني اذا وقعت المواضعة في

بقائه) قيل عليه الحكم
 بالبراءة الاصلية شائع
 فجابابن العلماء بحيث
 لا يصح انكاره وتقطع
 بوجود منكرة وبغداد
 وعدم جبل من ياقوت
 ويجزى من الزئبق وغير ذلك
 من الاحكام ولا دليل
 عليها الا عدم الدليل على
 خلافه ورد بان ذلك يجوز
 ان يكون من نوارد الاخبار
 وتعاور انه نقول على
 الاستمرار ببقائها على
 حالها ولذلك لا يبقى العلم

التسعة في الثمانية فالاقسام احدى وعشرون (قوله بلزوم الالفين) هذا في احدى الروايتين عنه
 وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالالف والالف الذي هزل به باطل كذا في الكشف (قوله
 وهو قبول العقد الخ) توضيحه ما ذكر في الكشف حيث لو اعتبرت المواضعة في المبدل لصار العقد فاسداً
 لان أحد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطاً لان العقد البيع بالالف ويصير كأنه قال
 بعتك بالالفين على انه لا يجب أحد الالفين لان عمل الهزل في الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة
 شرط الخيار فليستأمل (قوله يعني اذا وقعت المواضعة الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذا الفرق
 الذي ذكره المصنف لهما غير هذا فان ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضعة في صورة

ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا نحو المجزة لقوله تعالى وان تجد لسنة الله تبديلاً
 بخلاف الشرائع الشرعية في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار (قوله وان لا
 يكون معدولاً به) قال الامد في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من
 قاعدة عامة كقبول شهادة خريفة رضي الله عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مستدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير
 الحدود والكفارات وثانيهما ما مبرع ابتداء ولا نظيره فلا يجوز فيه القياس لعدم التطير سواء عقل معناه كخص السفر أو لا
 كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للاول ومعنى عن ذكره (قوله ثابتاً) اشارة الى انه لا يكون منسوخاً ولا تعديفة
 لما ليس بثابت (قوله حكماً شرعياً) قيل عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لان قياس السماء على البيت في الطوبى بجماع التألفين

قوله واما ان يحتمل النقض قوله (واما ان لا يحتمل النقض فانه ما لامال فيه وهو الطلاق والعناق والعفو عن القصاص

مثلا لا يتوقف على ذلك واما في القياس الشرعي فلامعنى لتفريع عدم القياس في اللغة واجيب بانه شرط للقياس الشرعي على معنى انه بشرط كون حكم الاصل شرعا اذ لو كان حسيا او اغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل التبيذ شران مشتد فيوجب الحد كما في الاسكار حسا او كما يسمى خرافة كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجزى في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الحنفية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الخبر على ما يتخذ من العسل والمحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخامرة العقل ولا اثبات زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا الافعال ومذهب ٢١٢ الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومناخري الاشعرية ومنهم

جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم ألف درهم سواء بيا على المواضعة او اعرضاً او لا يحضر همامي اما ابو حنيفة فقصد على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحاً للاصل وتصحيحاً للعقد بما سمى من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمدكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البديل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينفذ بالالف الموجود في الالفين (قوله واما ان لا يحتمل النقض) غطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشآت فاما ان يحتمل النقض اولا فذكر المواضعة في جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الجنس لتضمنه اشتراط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالب بخلاف صورة المواضعة على القدر لانه وان كان فيه ذلك الاشتراط لم يكن لا طالب له وجواب ابو حنيفة ان اللاب الاخر ايضا طابا وهو احد المتعاقدين لكنه لا يطلب وعدم طلبه لا يقتضي الصحة وما ذكره الشارح هو ان الالف موجود في الالفين بخلاف العقد ثمة والجنس الاخر الذي وقع عليه المواضعة غير مذكور في العقد وما عومذ كور ليس بثمن فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد ولا يخفى ان ما ذكره ابو حنيفة لا يقع جوابا عن هذا هذا او الظاهر ان الشارح فهم من سياق كلام المصنف ان قوله والهزل باحد الالفين انه ليس من ثمة الفرق وانما هو جواب عما ذكره ابو حنيفة في المسئلة الاولى لكن تأخيره على تقدير ان لا يكون من ثمة الفرق عن المسئلة الثانية وهي المواضعة في الجنس بعيد الالم الا ان يقال ذلك الشدة ارتباط احدي المسئلتين بالاخري (قوله فالبيع صحيح) هذا استحسان والقياس فساد لان الهزل بجنس الثمن يبقى البيع بلا ثمن ولكن الوجه ترجيح الحد في أصله بتصحيحه لما ذكر (قوله سواء بيا الخ) فيه قصور والاو لى ان يضم اليه او اختلافا في الاعراض والبناء والذهول (قوله ممكن في الاولى) أي في المسئلة الاولى بحسب الذي كوفي التفتيح وهي صورة المواضعة في القدر لا بحسب الذي كوفي قوله فقد احتاجا الى المواضعة الخ لان الاولى ههنا هي المواضعة في الجنس والعمل بالمواضعة مع صحة البيع غير ممكن ههنا كما يدل عليه السياق (قوله وفي الكلام خلل) قد

صاحب التلويح صاحب الرأزي على اثبات زيادة الصفات بالقياس (قوله لشراب مخصوص) وهو العقار بالضم (قوله لا يحتمل عليه) مع ارادة المعنى الحقيقي للزوم الجوع بين الحقيقة والمجاز ولا بدونه لعدم جواز المصير الى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز اطلاق الخبر على الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله في الاصل مقيدة بعدم التساوي) قيل عليه قد أثبت الحرمة في بيع المقلبي بغيره وبيع الدقيق بالخنطة انها لا تنهى بالكيل (قوله والتساوي) بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه التساوي بالوزن المعتمد شرعا كاف في

انتهاء الحرمة واجيب عنه بانه انما يعتبر في الموزونات لافي العدديات وغيرها بل المعتمد في العدديات العدد وفي الكيل (قوله فلا حاجة اليه) قيل عليه عدم الاحتياج لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاتحاد عن قاطع وكثرت كتب الفروع والاستدلال في مسئلة واحدة بالنقص والاجاع والقياس ورد بان حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقائع عن حكم كما يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجدوا دليلا لهي تقدير ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو حذر امن طعن الحضم بعدم الثبوت او الدلالة او بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة القياس وصدق التعريف عليه (قوله وان لا يغير حكم النص) قيل عليه هذا الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه قال السيد الشربني هذا الشرط

المعطوف

واليمين والتسذروكاه صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جده وهزهن جده النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب الاحكام وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالتسكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البديل فان اتفقا على الاعراض فالمهر اثنان او على البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه
الله بين هذاو بين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يخصهما بشئ أو اختلافاً في رواية محمد عن
ابي حنيفة رحمه الله تعالى المهر اثنان بخلاف البيع لان اثنان مقصود بالاجاب فيرجع به) أي بالثمن (وفي رواية أبي يوسف رحمه
الله تعالى اثنان قياساً على البيع وفي جنس البديل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى

أعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة أي ٣١٣ سواء كان في حكم الاصل أو غيره وانتفاء

المعطوف والمعطوف عليه جميعاً ثم قال فيما يحتمله كالببيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أي
النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فتلاثة أقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون
شرط وذكراً ولا ولا الاول اما ان يكون المال تبعاً أو مقصوداً (قوله وكاه صحيح) استدلال على صحة البطلان
وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط
ويحتمل أن يكون لاثبات صحته بعبارة وصحة غير هاد لالة واما المعقول فيفيد صحة الشكل وحاصله ان الهزل
لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب بوجده حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب
بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلة والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لا يستند الى وقت الاجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البديل)
يعني اذا وقعت المواضع في قدر المهر بان يذكر في العقد الثمان ويكون المهر الفاقان اتفق المتعاقدان على
الاعراض عن المواضع فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضع
بتسكف في دفعه بان قوله واما ان لا يحتمل بفتح همزة او كسر همزة ان لا بالعكس وهو معطوف على قوله
فيما يحتمله واما فيه مقدر بقرينة الغاء في قوله فان يتواضعوا ليناسب السياق حيث قال اما الانشآت
فالاظهر امانها هنا البديل على اضماره ثمه وانت خبير بان الطاهر حينئذ واما لا يحتمل دون واما ان
لا يحتمل قال المصنف (واليمين والتسذروكاه) صورة المواضع في اليمين أن يقول لامر أنه ان دخلت الدار
فانت طالق لكن أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في التسذروكاه أن يقول نذرت هازلاً أو
تواضع مع فقير أنه يوجب علي نفسه التصديق عليه على ملاء من الناس ولكن يكون في ذلك هازلاً
(قوله وصحة غير هاد لالة) لا قياساً حتى رد أن يكون الهزل خدائماً بالنص على خلاف القياس فكيف
يجوز الزيادة على النصوص ثم ان وجه صحة العتاق والتسذروكاه بدلالة النص ظاهر فان العتاق كالطلاق والتسذروكاه
كاليمين واما العفو عن القصاص فقبل ملحق بالعتاق بدلالة النص ظاهر فان العتاق كالطلاق والتسذروكاه
كل القصاص بالعفو عن بعض الدم كما أنه اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل ملحق بالتسذروكاه
حيث انه تبرع ابتداءً والتسذروكاه ينظر اليه المنصوص عليه والمشا به للمشا به وفيه نظر لانتقاضه بالهبة من
حيث انها أيضاً تبرع ابتداءً مع عدم لحوقها بلاذ كفي الحكم (قوله ليس بعلة) أي ليس بعلة الاثنان وانما

الاخص لا يستلزم انتفاء
الاعسم بل الامر بالعكس
وتوهم القائل باعتبار
ملاحظة الامثلة والا
فالقيدان متغايران عموماً
وخصوصاً (قوله أحدهما
انه مخير للنص) فان لفظ
الاجل لفظ خاص قطعي
في معناه ومن بين هذا
بقوله ان النص يدل على
مشرعية السلم الحال
بحكم مفهوم الغاية وطأه
لاعتراضه بان مخالفة
المفهوم سيماني خبر الواحد
غير قادحة في صحة
القياس عند الشافعي
رحمه الله ورد بان حرف
الغاية لا مدخل له في
الدلالة عليه حتى لو قيل
مؤجلاً الى الاجل لكان
هذا الحكم مستغداً منه
بلامر به و بان النص قد
دل على خلاف القياس
على صحة السلم مشروطاً

بالقيود المسد كورة في الحديث فاقضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديبه الى غير المورد فهو تغيير الحكم النص و بان قوله
من أراد أن يشمل كل من أسلم فهو على عمومه ما مور برعاية القيود المذكور في الحديث والقياس يقتضي جواز اهما البعض لا المسلم
فيكون تغيير (قوله والثاني ان الحكم لم يعد كما هو) يعني ان محل البيع يجب أن يكون مملوكاً مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه
غير موجود الا ان الشرع رخص فيه بإقامة ما هو سبب التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفاً عنها فحكم
الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعاوم خلفاً عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير
لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفاً عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعديبه الحكم من غير تغيير وقيل عليه ان معنى
إقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقاً لذلك لا تغييراً ويكون أولى بالجواز لكونه

وعلى البناء فهو المثل اجما وعلى انه لم يحضرهما أو اختلفا في رواية محمد رحمه الله تعالى (لان الاصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضع في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضع في جنس المهر لكان في المواضع في قدر المهر العمل بالمواضع ممكن لان ما قاضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضع في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعق على مال والصالح عن عدم عدمه سواء في الاصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمثل وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند أبي حنيفة رحمه الله فترجى البيع (أي ترخيح العقد على المواضع) واما عندهما فعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط في الخلع الخيارها ٣١٤

فالا لزم ألف اما عندهما فظاهر كافي البيوع واما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضع دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البذل في البيع وان كان وصفا وتبعابا النسبة الى المبيع الا انه مقصود باليجاب لكونه احد ركبي البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالتيه وبدون ذكره فيترجى البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع التصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لام مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالت والتناسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضع في جنس البذل بان يذكر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد انفق على البناء على المواضع فاللازم مهر المثل اجما لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضع في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيوع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان انفق على ان لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل (أي لا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لم يزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضع بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضع وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي مما لا يحتمل النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقها على الفين مع المواضع على ان المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضع على ان المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصالح

رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في سائلتنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا) اعلم ان المال في الخلع والعق على مال والصالح عن عدمه يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف على

يصير علة عند وجود ما اضيف اليه من العلة في هذه المسئلة ولا يعتبر التراخي بعد ما صار علة (قوله أي مما يحتمل النقص) هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب أي مما لا يحتمل النقص لانه المقسم وقد صرح به في اصول فقهاء الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقص أن لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوته (قوله ما يكون المال فيه مقصودا) قال لقاعاني وغيره انما يكون المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم انه مقصود وهو هذا يظهر معني قوله حتى لا يثبت بدون الذكر بتزوج بنت

مصيبرا الى الاصل دون الخلف وعدول اعمالها وخلاف مقتضى العقد أعني الاجل وأجيب عنه بان السلم انما شرع على وجهه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور

التسليم زمانا يصلح الكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فن جعله مشروفا عنه أيضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامة على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق الحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعدل للشرب في جواز التيمم واعتراض عليه بانه ربما يكون لدفع الخرج في احضار المبيع وغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية وورد بان التسليم اذا لم يعقب العقد لم يضره وكل عرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده بمنزلة العدم (قوله العلة وجوب دفع الحاجة) قيل عليه جواز ثبوت الاستبدال بدلالة النص انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء وتضاء حوائجهم من الدراهم والدنانير المخلوطة ثمننا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل الحوائج والارزاق وأجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ابقاء حق الفقراء من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف الفقراء وأهل حوائجهم

وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعند الحقة فانها تؤخذ منه مع شاترين ان
استيسر تأو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الجذعة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق
عشرين درهما وأشواتين أخرجه البخاري فانقل الى القيمة في الموضوعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين والالسقط
للتعذر أو واجب عليه ان يشتره فيدفعه وعن معاذ رضي الله عنه انه قال لا عمل اليمين ائتوني بعرض ثياب خميس أو لبيس في الصدقة
فكان الذرة والشعير أهون عليكم وخبر اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أوردته البخاري تعليقا وعليه صحح وعن الصنابحي
الاجنبي قال أجاز النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة تاقفة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببيعيرين
من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن أبي شيبة في مصنفه فعلمنا ٣١٥ ان التنصيص على الانسان المخصوصة

والشاة لبيان قدر المال
وتخصيصها في التعبير
لانها أسهل على أرباب
المواشي ربما تيسرت
بؤخذ فيها قدر الواجب
كأؤخذ بعينه (قوله
ذكر وان التلام للعاقبة)
على ما هو مذهب
الكوفيين ومنهم أبو
حنيفة رحمه الله على
ما ذكره في معنى الميب
وغيره خلافا للعصرين
فانه للاختصاص عندهم
فلا وجه عليه فالمراد ان
المصارف هذه الاصناف
بمعنى ان الصرف لا يجوز
الى غيرهم فبالصرف الى
البعض لا يتغير ولا يكون
صرف ملاك شخص الى
غيره (قوله لو كان اللام
للتعليق) وليس كذلك
لان الزكاة خالص حق الله
تعالى ابتداء وانما يصير
للفقراء بقاء بدوام اليد

عن دم محمد في صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضر هماشي والاختلاف في الاعراض والبناء
يقع الطلاق ويحب المال اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلتزجيج العقد على المواضع واما عند
فعلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عند هما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام
فقلت قلبت فعند هما يقع الطلاق ويلزم المال وعند ان ردت في ثلاثة ايام بطل الطلاق بان اجازت اول
ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كالا المذهبين بمسئلة الخلع بشرط
الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء
فعند هما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا أثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن
الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكمن شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا
المعنى لا تنافي كونه مقصودا بالنظر الى العاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح أيضا
تابع وقد اثر الهزل فيه قلنا تبعية في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذکر بل بمعنى ان

(قوله والاختلاف في الاعراض والبناء) صوابه ان يضم اليه قوله والذهور (قوله فان قلت الهزل الخ)
فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا أثر
للهزل في ذلك ان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل التام به
الطلاق المنصوص عليه بشئونه بالهزل ومن البين ان يرد التقدير المذكور (قوله لا تنافي كونه مقصودا)
بالنظر الى العاقدة أي سعة المال للطلاق في صورة الطلاق على ما لا ينافي كونه مقصودا للعاقدة في الجملة لاني
صورة الهزل فلا يرد ما قيل من انه لا يوجد له هذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا للرجل لانه
هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها (قوله وقد أثر الهزل فيه)
فيه بحث لان الهزل تأثره ينبغي ان يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به ووجب المال خلاف
مقتضاه فكيف يكون أثره (قوله لانه يثبت وان لم يذکر) فيه بحث لان ثبوت وان لم يذکر دليل قوة

(قوله لو اريد الجميع الخ) يعني لا يمكن ان يراهما جميعا اذ لو اريد الخ (قوله يبطل مذهب الخ) لان مذهب ليس صرف جميع الصدقات
الى جميع الفقراء بل مذهب صرف كل صنف الخ جميع من الاصناف (قوله كان المراد الجنس) قيل عليه لانه لا يدخل لكون اللام
للاستغراق أو الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان
الجمعية ويذعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الخ جميع على ما صرح به المصنف في شرح الوفاة
فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويذعي ملك الاجناس والابل يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتعليق ليس له
ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لا اجناسا (قوله واستعمال الماء) إشارة الى ان المقصود الازالة
لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحه للازالة حكيم شرعي معلل بكونه من بلا فتعدي الى كل مائع يشار فيه فلا يرد ان يظهر الماء جسي

مشيتمها وأما تسليم الشفعة فقيل طلب المواثبة يكون كالسكوت) لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب (فبطل
 الشفعة وبعبارة التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم
 ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل إبراء الغريم هازلا كما يبطل إبراء بشرط الخيار (وأما الأخبار فاهزل يبطلها
 سواء كان فيما يحتمل الفسخ أو لا لأنه يفهم صحة الخبر به لا يرى ان الإقرار بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما
 الاعتقادات فاهزل بالردة كفر لأنه استخفاف فيكون من تدبير الهزل لا بماهزل به) أي ليس كفره بسبب ماهزل به وهو اعتقاد معنى
 كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله
 تعالى أنا كنا نخوض ونلعب قل بالله ٣١٦ وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذر واقد كفرتم بعد إيمانكم (وأما

الاسلام هازلا فيصح
 لأنه انشاء لا يحتمل حكمه
 الرد والتراخي)
 أو طيبى فكيف يعدى
 على ان المعدى صاوح
 المحل المتلبس به حال
 المناجاة فان قيل الحكم
 بطهارة المحل الخاصة في
 الماء اذ لو كان لازاته
 لوجب ان يرتفع الحدث
 بسائر المائعات لمشاركته
 في الإزالة أوجب بان الحكم
 بزوال الحدث بالماء
 ليس معقول اذ العضو
 طاهر ظاهرا ومن شرط
 القياس كونه معقولا فان
 قيل قد ذكر في الهداية
 وغيرها ان إزالة الحدث
 معقول وغير المعقول هو
 الاقتصار على الاربعه
 اجيب بان المراد بعدم
 معقوية المعنى انه
 لا يستقل العقل بذكره
 من غير ورود الشرع اذ

المقصود هو الحل والتماسل لا المال وهذا لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكرو وعند أبي حنيفة
 يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضع بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط انفاضة
 بخلاف البيع والعمل بالمواضع ان يتعلق الطلاق بجميع البديل ولا يقع في الحال بل يتوقف على
 اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما عملها
 حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان يتمض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الا ان
 أو طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة
 بمنزلة السكوت وبعبارة يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في
 معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على المالك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل
 يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لان فيه
 معنى القمليين ويرد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الأخبار فاهزل) فيبطلها الهزل سواء
 كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت اخبارا شرعا
 ولغة كما اذا تراضعا على ان يقرأ على ان بينهما نكاحا أو بانهما يتبايعان في هذا الشيء بكذا أو لغة فقط كما اذا قر
 بان زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه
 واعلاما بشبوته أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكأنه يبطل الإقرار بالطلاق والعناق
 مكرها كذلك يبطل الإقرار به ما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالأمر حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان
 الاجازة انما يلحق شيئا متوقفا على الصحة والاطلاق وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف
 انشاء الطلاق والعناق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي

التبعية لا دليل عدمها (قوله لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكرو) فيه ان الاصله تقتضي
 الاستبداد بالذكرو فالثبوت بدون الذكرو مناف للاصله مقتضى للتبعية فلا يصح ان يكون معنى لها
 (قوله فتسليم الشفعة الخ) لا يخفى ان المبطل في الحقيقة استعمال من له الشفعة بالهزل عن الطلب وكون
 تسليم الشفعة بطريق الهزل مبطلها باعتبار تضمينه اياه في العبارة تسامح (قوله لكونه استبقاء الخ)
 ولهذا اعلمك الاب والوصى تساميم الشفعة الطيبى عند أبي حنيفة رحمه الله وابي يوسف كما علم كان البيع

لا يعقل تجس اليد وغيرها الخروج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولية انه لما
 حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله وهو ما سبق) في آخر الحاشية
 السابقة من الجواب (قوله ويشكل بالامه) قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في
 المعرف للحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الله ترتيب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث (قوله قيل
 عليه) وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد ورد بأنه بعيد غير
 صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الاول ولو باعتماد تعلقه واقول بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا للتعلق
 المذكور وهو رد لان افعال العباد غير معالاة بالاعراض المفارقة عن ذاتها والبواعث المباينة لصفاته (قوله بلا خلق الله تعالى) ومذهب

ترجمها الجانب الايمان كافي الا كراه (ومنها السفة) وهو خفة تهتري الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
نفر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجهه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفة والعتة فان المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله واقواله بخلاف
السفة فانه لا يشابه المجنون لكن تعثر به خفة اما قرا اما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عوقبها يقف على
ان عواقبها محمودة أو وخيمة أي مذمومة (وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام وأجمعوا على منع مانه في أول البلوغ لقوله تعالى
ولا تؤنقوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجديدة عن مثله الا نادرا فيحفظ حينئذ المنع) وهي خمس وعشرون
سنة لان أقل مدة البلوغ ثنتا عشر سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن ان يصير المرء فيه

جدا اثنا وعشرين سنة
(واختلفوا في السفة
فعددها بحجر) الحجر
هو منع نفاذ التصرفات
القولية (لان النظر واجب
حقاله لدينه فان العفو
عن صاحب الكبيرة حسن
وان أصغر عليها) كالقتل
عمدا فان العفو عن
القصاص فيه حسن تغايب
فعل السفة ارتكاب
الكبيرة ومركب
الكبيرة اذا كان مؤمنا
يستحق النظر اليه
(وقياسا) عطف على
قوله حقاله (على منع المال
وأيا صححة العبارة لأجل
النفع له فاذا صارت ضررا
يجب رفعها وأيضا حقا
للمسلمين) فان السفهاء
اذا لم يحجروا أسرفوا
فترك عليهم الدين
فتضيع أموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري

الهزل بالردة من تدابنفس الهزل لاجماهزل به لما فيه من الاستغناء بالدين وهو من امارات تبديل
الاعتقاد بدليل قوله تعالى انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد اذا
يكون بتبديل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجمها الجانب الايمان) يعني ان الاصل في
الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العواض المكتسبة السفة فان السفة باختياره
يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير نخر الاسلام يكون
كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القاطعة على وجوب اتباعه وفسره المصنف
رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين المعنى الشرعي والأخوى
فان السفة في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفة
الذي يمتنع عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير أصله مشروع) التبذير هو
تفريق المال على وجه الاسراف أي مجاوزة الحدود والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله
واجمعوا على منع ماله) يعني اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤنقوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم قياما أي لا تؤنقوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واطاف الاموال الى الاولياء
على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقبلوا انفسكم اولانهم المتصرفون
فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال باهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد
للتقليل حيث قال الله تعالى فان آستم منهم رشدا أي ان عرفتم ورايتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ الامال
فادفعوا اليهم اموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله السبب انما هو للرشد وهو ان يبلغ سن الحدود فانه
لا ينفذ عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال
يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نس منه الرشد أولم يونس وهما كما بظاهر الآية فقال لا يدفع
اليه المال مالم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها
بعد البلوغ فجوزة أبو يوسف ومحمد رجهما الله تسكبا وجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
والزجر والسفة وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة
انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتركه وحسن عفو الولي والمجنى
والذم (قوله من تدابنفس الهزل) وذلك لان الهزل هاد بنفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة

(٢٨ - تلويح ثالث) جارية بالقد دينار ولا فليس له فيعتقه في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارى وقصته انه

اهل الحق من الخفية وغيرهم ان العلة مؤثرة بخلق الله تعالى (قوله جرى العادة الاهلية الخ) جرى العادة لا ينافي حقيقة التأثير اصلا
فانها عبارة عن تكرار الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خوذ في حقيقته ولا مفهومها ان لا يكون فيها تأثيرا وارتباطا افتقاري
بل لا يتصور وقوع الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضاء تام من جهة علته فانه لما كان فعله كذا انه منساوي القدم بالنسبة
الى الوجود والعدم لا يتصور ترتيب احد طرفيه الا بترجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن
سبب ترجحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها وجودها في نفسها او حقيقة قمتها والحق سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات
يعني انه واجب الوجود في ذاته وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداهل في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه لا يستل عما يفعل وهم يستلون

دخل ذات يوم في سوق الخاسين فعشق جار به بلغت في الحسن غاية فجز عن مكابدة شدا ندهجها وكان في الفقر والمستر به بحيث لم يعل، قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذرية الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلائه نيا بانفسه وبغلة لا يركبها الا اعظم المولى قانس لباس القليس وركب البغلة وشركه كادرسه عشون في ركابه متطرفين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخاري الملقب بصدور جهان فجلس على عرقه ودعا صاحب الجارية وسواومها فاشترها بالثمن دينار واعقها وتزوجها في المجلس بحضور العدة ورجع الى منزله مملئا بهجة وسرور وورد العواري الى أهلها فلما جاء البائع اتقاضي الثمن لقي المشتري وعرفه فونه فاخذ خطبته بتنف عشونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر جاره عند أبي يوسف رحمه الله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز لان المسفة لما كان مكابرة وتر كالأواجب ٢١٨ عن علم) أي صادر عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وماذا كرم

النظر حقا فذلك جائز لا واجب كافي صاحب الكبيرة وانما يحسن) أي حجر السفينة بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار أهليته والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال

وقال ابن تيمية سنة الله تبديلا ولن تجرد سنة الله تحويلا (قوله كلما وجد ذلك الشيء هو جداول) فان قيل العلة الشرعية ربما يختلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علة الاحكام ولا نسلم تختلف الحكم وهو الوجوب اذ الحرمة مثلا عن علمه واما وجود المحكوم به فانما يتم علمه باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام الا حين وجود المحكوم به والموجود الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب

عليه في الدنيا عن القصاص والجنائيات ولا شدا ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بالافه بالتصرفات ولم يكن للوئي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العقائل وجوز تصرفاته ليكون نفعه بالتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر واجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفه بالافه واسرافه يصير مطية لادبون الناس ومظنة لوجوب اتفق عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاول على بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذافة واحتيا لا في الوصول الى المقصود ولكنه سفة من جهة ان من لا يعلم فلا ساقدا اعتق جارية بالف دينار (وقوله دخل في سوق الخاسين) لفظه في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبس الخليلط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان عشي امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة النكير العرفية وسادة صغيرة والغثون شعرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه اجام أي فنون الخيل والتزوير أو العالوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينف عشونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله كافي استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريس من الفياق وامثال ذلك مما يكون الجيران ضررين فاهم المنع والاظهار انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشر وع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفه

الكفر راض به وان لم يكن معتقدا لا يدل عليه كلامه (قوله لفظ في زائدة) هذا انما يظهر على مذهب الجري حيث ذهب الى ان دخل متعدد وانتصاب ما بعده على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه لازم وما بعده مفعول فيه فلا وقد صرح الرضى وغيره بانه كثير اما يستعمل في بغيه مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكرا الجوهرى ان دخلت السوق توسع على اسقاط الجار لكن الشائع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه اظهارها شاذ هذا ومعنى ذات مرة في قول المصنف وقت صاحب هذا الاسم وانما سمعت هذه الاضافة فيه وفي اوقات مخصوصة ذكرها القاضي ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كما ذكره الرضى (قوله والعلوم التي من جملتها الفقه) قيل هذا مدفوع بان يصيغته لا تدل الاعلى ان عالم يحتمل

لانه الكون هو الله تعالى فحسب (قوله احتراز) وانت تعلم ان كون شئ محركا لله تعالى على الفعل وباعثا على ايقاعه سواء اوجبه عليه او لا ليس بدون مذهبهم في الانكار والابتناع عند الفهم السليم والعقل المستقيم (قوله معللة بمصالح العباد) لكن تلك المصالح وسائط واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا فتقاربا منتبهة الى الواجب مستند اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة (قوله فن انكر التخليل الخ) تقر بعامة الاشاعة لكون مذهبهم مخالفا لاصح النصوص وقضية العقل الصريح (قوله المناسب ما الخ) قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمدا العمدان وصفا مناسب للوجوب القصاص والاسكار لحرمة الحجر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجب نفعها او يدفع ضررا ولا هو مقصود اذ من وجوب القصاص ولهذا حاله

ثم اذ كان الحجر بطريق النظر (أي عند أبي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله) يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكروه) أي الحجر بسبب السفه عندهما ان ولدت جازيته فادعاه بشبه نسبه منه وكان الولد حرا لا يسب عليه والجارية ام ولده وان ماتت كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسبه وصيانة ماله و يلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جازيته يكون في ذلك كالعصم حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسبى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا الحجر وعليه ابنه وهو حرة وف وقبضه كان شرأ فاسدا ويعتق الغلام بين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكروه فيثبت له الملاك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالترام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ٣١٩ ملحق بالصبي واذا لم يجز على الحجر وعليه

شي لا يسلم له أيضا شيء

الى غيره ويمكن ان يفسر كلام القاضي الامام ابي زيد النبوي رحمه الله بما ذكره الاممدي في الاحكام من ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وقوعه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولحكم في القصاص حياة وانما عدل الاممدي عنه لانه انما يصلح للنظر للاجتناب اذ ربما يقول الخصم هذا

لانه مخاطب اذا الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل به مكابرة وتر كالا لواجب ولهذا الخطاب بمحقق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عبارته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع واماماتس كما به فالجواب عن الاول ان عدم فعله يوجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجازة أو سفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر اله ولو سلم فانظر له لانه جائز ولا واجب كالعقوبات القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العقوبات القصاص فان القصاص حياة اجيب بان في حجر السفه أيضا ضرر وهو ابطال اهليته والحاقه باليهام بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني باننا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم يلجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجر على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تقويضه الى الاول لانه دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما تازا الانسان عن سائر انواع الحيوان فقيهه ضرر عظيم وتفويت النعمة عظيمة والحاق اليه باليهام وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل مالي اختيار ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمه الله (قوله ثم اذا كان الحجر) يعني ان حجر السفه عندهما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام

فقيهه ولا يدل على سائر علومه فلا يكون اهما (قوله ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات) ولو جازجره لا تدرأ عنه مثل هذه العقوبات لان استحقاق الحجر شبهة دارنة وقيل معناه لو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة وانت خبير بان ليس في كلام الشارح وجوب العقوبة باقراره (قوله وفي ترك الجواب الخ) قيل بل اجاب عن الوجهين الاخيرين ايضا فان قوله وانما يحسن الى حجر السفه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوجهه وهو اهدار اهليته جواب عن الدليلين الاخيرين أيضا قدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منهم ما في ان النظر له في عدم صحة عبارته لئلا يتضرر بتضمن اهدار اهليته والحاقه

بما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعليه القتل للقصاص تقتضى بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرره وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحياة على ما يشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انجز فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة وما أورده في وجه العدول غير موجه لاشتراك الأزام لان المراد من الصلاحية في قول الاممدي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فلا مناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكابرة ضرر زودة عند اهل العقول لا يعابها (قوله يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله) قيل عليه لا نسلم ان التعليل بالقاصرة

من سعياته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع (وهذا الحجر عند هـ) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (أنواع
أما بسبب السفة في الحجر بنفسه) أي بنفس السفة بالاحتياج إلى أن يحجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف رحمه

يو جب عدم التعدي به بل غايته أنه لا يوجب التعدي ولا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت
التعدي به بالتعدي وتكون القاصرة لتأ كيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما دعيت من ان نص الر باقى النقدين معلل عند
الشافعي رحمه الله بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم ورد بأن التعليل بالقاصرة يكون تحصيله بالاحصاء وانما بالثابت
لثبوت حكم الاصل بالنص (قوله يد ايدي) انتصاب مثله على الحال به وتقديره بيعه ومقابله بالمثل ويد ايدي فحذف مقابله بالارقام مقامه
مثلا بمثل ويكون الحال جملته لان المعنى ٢٢٠ المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجري الاعراب في الجزء الاول

لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الا لحاق به انظر له واليق بحاله في الاستيلاء لا يجعل كالمريض حتى يثبت
نسب الولاد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكروه حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن أو القيمة
في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب
ان يكون سعاية العبد للمحجور نظر له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغنم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور
شيء لم يسلم له شيء وكانت سعياه الغلام في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي
يكون للمكف عن التصرفات في ماله نظره قد يكون بسبب ذاته كالسفة وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الدين أو يمنع المديون عن التصرف فالاول أي
الحجر بسبب السفة يحصل عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا
والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفة وعند أبي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد
بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عباراته فلا بد في ترجيح أحد الجانبين من القضاء والثاني ان يحجر
المديون خوفا من التجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لا جعل النظر للغرماء في وقت قبض على
سبب ذلك بالبائهم وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذي يعتبر به في المال لو صحت عبارته وأما عن الثاني فبان
النظر للمسلمين في حجر السفهاء حتى لا يركب عليه الدين فتضيخ أموال المسلمين في ذمتهم يتضمن ضررا
لهم فوق ذلك وهو انه لم يحجز تصرف السفهاء ويهدر أهليتهم وصباراتهم فالتلفوا من أموال المسلمين لا يكون
دينا عليهم وما وهبوا للمسلمين ان اعطوه اياهم في ثمن ما اشتروه منهم لم يكن لهم ذلك اكثر ضررا للمسلمين
بما ذكره والامكان ان يزول السفة فيؤدي أموال المسلمين او ما اخذ من بعضهم يجوز ان يعطى للبعض
الاخر فلم يكن الضرر وطاما بخلاف الحجر فانه لا يكون حينئذ تصرفه الا ضرر رسوا اخذوا واعطى فان
ماتلفه لا يؤدي ولا يكون دينا وما اعطى لا يتخذ فيسترده الولي واما كونه قوطية للجواب عن القياس
فلانه لما علم ان حجة العبارة والاهلية نعمة أصلية بها يمتاز الانسان عن البهائم واليدلاد دعى نعمة
زائدة علم بطلان القياس على منع البدع عن المال (قوله أي الحجر بسبب السفة) سواء كان اصلها بان بلغ
سفيها أو عارضا بان حدث بعد البلوغ (قوله فلا بد في ترجيح الخ) فائدة الخلاف تظهر فيمن أدرك سفيها
ولم يرفع أمره الى القاضي حتى باع شيئا أو قرأ أو تصدق بشئ أو وهب بصح عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه
الله (قوله لانه لا جعل النظر للغرماء) فيه ايماء الى الفرق لمحمد بين الحجر بسبب السفة وحجر المديون خوفا

(قوله نظيره) أي الاصل
المدكور من انه لا بد في
التعليل من اقامة الدليل
على كون الاصل معللا
ولا يكتفى فيه بان الاصل
في النصوص التعليل
(قوله من باب الربا) أي
الاختراز عنه والمنع
اوباب بيع الدين بالدين
فانه لا يجوز ايضا لکن لا
لكونه ربا فانها متساويان
بل لغنوم النهي فانه
عقد غير مفيد شيئا
فكان عينها وهو حرام شرعا
(قوله بيع الكائ الخ) في
القاموس الكال ان تشري
او يبيع دينك على رجل
بدين له على آخر (قوله
تعيين اخذ البدلين)
أي في مطلق البيع شرط
تعيين الاخر ايضا في
باب الصرف لان العين
خير من الدين (قوله اجماع
الخ) ثبت بهذا الاجماع

ان نص الر بما معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدي به بدون التعليل ويكون تعليل ربا النسبة مستندا
الى الاجماع ور بالفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصا أو اجماعا أو تعليل ينتهي بالآخر الى احد هما (قوله في غاية الصعوبة)
قيل ليس في كلامهم ما يوهن ان كل تعليل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص
معلل في الجملة يوهن ذلك لان ما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل آخر وهلم جرا (قوله لما شرطنا الخ) قيل عليه استخراج
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فانبات ذلك به دور ورد باننا لا نسلم توقف كون النص معلل
على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله هذا ما قالوا الخ) اتفاقا ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل
النص في الجملة وقيل ولان اثبات التعليل في ربا النسبة كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات

الله (واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله) النتيجة هي المواضع المذكورة مفصلة يبيع أو اقرار (في حجر) على ان لا يبيع
نصرفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيرا) متصل بما قبله وهو قوله في حجر (واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا
ضرب حجر ومنها السفر وهو خر ووج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا

التي اوردها لاثبات التعليل في ربا الفضل ولان وجوب التعمين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق
ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع واجيب بأن النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متمثلة متعينة ولم يدل
على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعمين بناء على نفي المفهوم بل الدليل على عدم الجواز في مقياس الفضل على التسوية على
انه لا مناقشة في المثال (قوله الثاني من الابحاث) يريد نفي شرائط اعتبارها ٣٣١ بعضهم في صحة القياس (قوله وعارضا لا

كازعم بعضهم انه لا يجوز)

طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع
القاضي امواله عرضا كانت أو عقارا الماروي ان معاذ رضى الله تعالى عنه ركبه الديون فباع رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالخصص ولان يبيع ماله لقضاء دينه مستحق
وهو مما يجوز في غيره النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي وأبي الذي ان يبيعه فان
القاضي يبيعه ولما كان هذا الجرح في امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله الثلثة هي المواضع المذكورة)
أى في أصل التصرف أو في قدره البديل أو في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الاسابقة
والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب الثلثة هي ان يلجئ الى ان تأتي امر
باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئي اليه ادراك جعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانته ملكي
يقال التجأ فلان الى فلان والجاظهره الى كذا وقيل معناه انما يلجأ مضطرا الى ما باشره من البيع منب
ولست بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء) يعني في المال الذي يكون في يده
وقت الحجر واما فيما يكتب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خر ووج مديد) فان
قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خر ووج عن عمرانات الوطن على قصد مسير بتمتد ثلاثة أيام وليا لها

عن الثلثة حيث ذهب الى ان الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف الثاني ووجه الفرق ان هذا
الجرح لا اجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والجرح بالسفح لاجل النظر للسفح
نفسه وهو غير متوقف على طلب احد فثبت حكمه بالاقضاء (قوله قلت المراد انه خروج الخ) قيل الجواب
ليس كما ينبغي اما اوله لانه لا يطابق السؤال لان قصد مسير بتمتد لا يجعل الخروج الذي هو الانتقال من
الداخل الى الخارج ممتدا على طريق المجاز المهجور في التعريفات واما ثانيا فلانه جعل الخروج من
عمران الوطن على قصد المسير سفر او ليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بمسير ثلاثة أيام كما يدل عليه
قول المصنف فيما يأتي واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر الى آخر ما ذكره
واما ثالثا فلانه شرط المسير في الليالي أيضا وليس كذلك بل مسافة السفر بمسير ثلاثة أيام يساير الابل
ومشى الاقدام بالنهار وبيات بالليل فالاولى في الجواب ان يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى
الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى مسير ثلاثة أيام فهو خروج ممتد ومعنى قولهم الخروج
لا يمتد انه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل الى الخارج لانه لا يمتد الا بمسير (قوله المصنف ولا شيئا)

ولهذا ربحا تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده فان العبرة بقوة الاثر وصحة العلة دون
الظهور (قوله اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه) يعني غير متبدل بتبدل اللغات واختلافها في جواز التعليل باسم الدم لتعدى
الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصف دون التعليل باسم الجرح لانه بتعدية الاسم الى التيسر وترتيب الحكم عليه فيكون قياسا
في اللغة (قوله وحكما) اي حكما شرعيا ان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم زمانه وتقدمه ان تأخره والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما
اولى بالعلية من الاخر اجيب بأنه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس (قوله وهو ككيا كالكيل
والجنس) ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والماجهلنا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيستكثر العلة أو بواحد فهو العلة دون
غيره أو بالجموع بدون جهة الوحدة فليس هو علة أو معها فتمت سلسل اجيب بأن الوصف ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليل

من الأحكام المذكورة من أسباب التخفيف بنفسه لأنه من أسباب المشقة بخلاف المرض لأن بعضه يضره الصوم وبعضه لا بل ينفعه
 واختلفوا في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا إسقاط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فأقرت في السفر
 وزيدت في الحضر ولأن حد النافلة يصعد في علي الركعتين الساقطتين ولتسميته بالصدقة ولعدم إفادة التخيير على ما مر (أي في فصل
 العزيمة والرخصة) وإنما ثبت هذا الحكم (أي القصر) بالسفر إذا اتصل بسبب الوجوب (أي اتصال السفر بسبب الوجوب
 وهو الوقت فيثبت القصر في الأداء) أما إذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال انقضاء لا يجوز القصر

الشارع الحكم به ولو سلم نية الوحدة والعلمية من الاعتبارات والنكاح فسقط (قوله إذا فائدة الفقهاء ليست الإثبات الحكم)
 وذلك لأن التعليل لا حله فإذا اتفق الحكم اتفق التعليل قبل عليه يجوز أن يكون التعليل لفائدة أخرى ٢٢٢

فما فوقها بسير الأبل ومشي الأقدام (قوله واختلفوا في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر وفي
 الصلاة فعند الشافعي رحمه الله رخصة حتى يكون الأكل مشروعا وعندنا أثره في إسقاط الشطر
 حتى يكون ظهر المسافر ونحوه سواء واستدل على ذلك بأربعة أوجه الأول الأثر كما روي عن عائشة
 رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بركعة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء
 فما عرج به إلى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللحقيم أربع إلا أن قول الصحابي
 ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله والثاني أن حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه ثم عاوما هو
 في هذا المعنى صادق على الركعتين الأخيرتين من ظهر المسافر مشلا وللخصم أن يقول أن الركعتين إنما
 يكونان فرضا إذا قوى الإتمام وينتدلان سلم أنه لا يذم تاركهما الثالث أن النبي عليه السلام سماها صدقة
 من الأحكام) أو رده عليه الأضحية فأنها لا تجب على المسافر وأجيب بأنما لا تجب عليه تحقيرا لأن السفر
 منهاعته ولهذا الوضعي جاز ولو كان السفر ما تعلمنا جاز ومثلها الجمعة * قال المصنف (لأنه من أسباب
 المشقة) أي بحسب الغالب حتى لو سافر سلطان من بستان إلى بستان في خدمته وأعانته لم يذم مشقة
 بالنسبة إلى حال إقامته * قال المصنف (بخلاف المرض الخ) يعني أن الرخصة والتخفيف إنما يتعلق
 بالمرض الذي يوجب المشقة بزيادة المرض لا بما لا يوجبها الأثر الذي لو حدث في حال الصوم لا يمكن أن
 يرضخ له بالانتظار مع أنه من الأمراض الضعيفة فعدنا أن الحكم غير متعلق بنفس المرض كما
 ظنه بعض أصحاب الحديث (قوله بأربعة أوجه) اعترض الشيخ أكل الدين على الوجهين الأولين
 بأنهما لا يدلان على الركعتين عزيمته والمقدر خلافه وأجيب بأنه إنما يرد إذا لم يعتد به في البناء على الأعداء
 (قوله إلا أن قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي) قال الفاضل الشرعي في هذا فيهما إذا كان القول
 عن رأي أو اجتهاد وأما في التقلبات فكيف لا يكون حجة وهذا لا يقل به أحد انتهى كلامه وبالجملة
 قول الصحابي ليس بحجة فيما لا يعلم إلا بالسمع عن رسول الله عليه السلام (قوله وللخصم أن
 يقول الخ) أجيب عنه بأنه إذا قوى الإتمام لا يكون فرضا حتى أنه لو غير التنية ثم شرع لا يلزم بالاجماع
 وكونه يذم تاركه بالشرع عنده لا يقتضي فرضيته لأن النفل بعد الشرع يذم تاركه عندنا أيضا
 والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الآخر فإنه لا يذم على تركهما ولو صلى يمدح فيمدح فاعلهما

متعلقه بالشرع مثل
 معرفة الأذان وقراءة
 الأطمئنان ورد بأنه خلاف
 المفروض والقول بأنه لا
 معنى للنزاع في التعليل بالعلة
 القاصرة الغير المنصوصة
 لأن عدم الجزم به لا نزاع
 فيه وعدم الظن بعدما
 غلب على رأي الجمهور
 عليه القاصر وترجحت
 عنده بالإمارات المعبرة
 لم يصح نفيه فقيه أن شرط
 الدلالة عندنا وجود
 التأثير المستلزم للتعدي
 فعند عدمه لا دلالة أصلا
 بل مجرد فهم بالاخالة (قوله
 والتأثير عندنا الخ) لما
 كان جل مقصود صاحب
 التلويح تنويه مذهب
 الشافعي أو الأشعري في
 محل يتمكن منه مع كتمان
 حاله من المقصرين
 في النظر قال إنما قال
 هذا لأن عندنا أصحاب

الشافعي أخص ليغتر المقصران قياس الشافعي أثبت ومذهبه في الباب أو ثق كلابل إنما قيده به لما أن بعض
 الشافعية منهم القاضي أبو الطيب الطبري فسر بالدوران وجودا وعدمه ما مثله بالشدة في الحجر والورق في نقصان الحديد وجودها
 ويزول بزوالها من فسر بشبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كإغزالي واصطلمح على تخصيص اسم المؤثر بذلك واسم الملائم
 بالإقسام الثلاثة الباقية فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل بانحراب أيضا فهلا قال عند قول المصنف إذا وجد شهادة الأصل
 بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا لأنه حجة عند أصحاب الشافعي وجماعة منهم على أن وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير أن يعقل فيه معنى من تأثير أو حالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسلمون بأهل الطرد
 قال في الكشف الكبير وفسر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعتي بالتأثير أن يكون الجنس ذلك الوصف تأثير في

(ولما كان السفر بالاختيار قبل ان اشرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر بصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطرا (كفارة عليه) أي الصائم المقسم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة (واذا افطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بمرض المريض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عزم السفر فانه امر اختياري والمريض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم تركوه بمرض المسافر عجز نوزتهم العمرة والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت

فوى الإقامة قبل الثلاثة
تصح وان كان في غير
موضع الإقامة وان فوها
بعد الثلاثة يشترط موضع
الإقامة لان الاول منع
أي نية الإقامة قبل ثلاثة
أيام منع السفر (وهذا
رفع) أي نية الإقامة بعد
ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع
أسهل من الرفع (وسفر
المعصية يوجب الرخصة
وقدم) أي في فصل النهي
(على ان المعصية منفصلة
عنه فان البغى وقطع
الطريق بالتمرر بالمعصية
وان كانت في المصر
والرجل قد يخرج غازيا
ثم يستقبله غير فيقطع
عليهم فصار النهي من
هذا السفر لا يفي في
غيره من كل وجه بخلاف
المسافر لانه عصيان بعينه)
فلا يثبت بانسكرا الحرام
الرخص المنسوبة بزوال

حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التملك
اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه بسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
وهنا لا يسر في الاكل فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر
بالاختيار) يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان فوى صوم رمضان وشرع فيه أي لم يفسخه
بل انفجار الصباح لا يجوز له الاطعام بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له فربما
يتوهم قبل الشرع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشرع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الاطعام بان لا يسافر ولفظ قيل بوجه هذا قول البعض
وايس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ نحر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وأفتى في حقه
وضبط المسافر في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في أول اليوم او لاقان كان قائما فان ترك الصوم
فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الاطعام وان كان السفر لم يجز ان كان لو افطر لم يجب
الكفارة وان لم يكن قائما بل انما في انهاء النهار فلا بد من نية الصوم والشرع فيه فان مضى عليه
فذلك والا اما ان يطرا العذر ثم الاطعام أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز لا فطر
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الاطعام أصلا لكن لو افطر
ففي المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان فطر الاطعام كان شبهة في سقوط
الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالاطعام عن صوم واجب من غير اقتران شبهة
(قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من
أسباب الرخص بوجهين أحدهما ان الرخصة تعم فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها
كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيها قوله تعالى فن
اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة كل الميتة منسوبة بالاضطرار حال كون المصطر
غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة

ويذم تاركهما في صدق حد النقل عليهما (قوله فيما لا يحتمل التملك اسقاط لا غير) عدم احتمالها
التملك لعدم المالية وادابا لاسقاط المحض لان الاسقاط من وجه الصدقة يتحقق فيما لا يحتمل

العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طاب ولا متجاوز حد سد الرمي) قد علمت به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة
لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حلالا من قوله فن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله فن اضطر
من كل وجه غير باغ ولا عاد فانه جعل الرخصة منسوبة بالاضطرار والاضطرار مقتضى الشهوة بل بأكلها فاعلا للضرر ولا عاد حد ما يسد
جوعته ولا يبغي أي يتجاوز حد سد الرمي ولا يعدواي لا يرفعها لمجموعة أخرى

اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امام مدلوله عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أي ثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج ووزن
بعض الاصوليين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسها اربعة اقسام فالاول
هو ان يظهر أثر عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المنقطع الذي ربما يقرب به منسكرا والقياس اذ لا يفتي بين الفرع والاصل مباينة

(ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياتم اتم القتل ولا يؤخذ بمجدد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على المعتذر وليس يعتذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدو لانه جزء مال الاعداد المحل فانه ان ثبت ان علة الرمي باقى العذر الكليل فالخص يلحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالخص يلحق به قطعاً اذ لا يبقى الا اختلاف ههنا الاشخاص التي هي مجارى المعنى ويكون ذلك ظهوراً في الوقوع ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون الترمى والهندى في معناه والثانى ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم أى جنسه القريب كتماثير الاخوة لاب وأم في التقدم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست

حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانها لا يفترقان أصلاً فيما يتوهم ان له مدخلا في التأثير والثالث ان المؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة المتسكرة بعذر الاعماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه أيضاً باعتبار لزوم المشقة والخرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه حين ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض في جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركنين الزائدتين فانه ليس عين

على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أوجب عن الاول بان المعصية هي البغى والتمرد والاباق مثلاً لان النفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباعى أو الاباق المقيم وقد يكون السفر مندوباً فتنقح المعصية كما اذا خرج غازياً فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والمنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة مع ان المشروعية أصل فلان لا ينافى سببته لحكم مع ان السبب وسيلة أولى وأيضاً صفة القربة في المشروعية مقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي لمعنى منفصل اذ لم يمنع صفة القربة عن المشروعية فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الامم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطراب بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أى فن اضطرراً كل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أى فالكل كونه غير باغ ولا ماد فيجب ان يعتبر البغى والعداوة في الاكل الذى سبقت الآية لبيان حرمة وحله أى غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيدي غير طاب للمحرم وهو يحد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز زسد الجوع (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد تاماً) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بالقصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواء ويجوز المواخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان

التميلت كالتصدق بالدين فان فيه معنى الاسقاط وهو ظاهر ومعنى التميلت لان الدين مال من وجه (قوله منفصل عنه من كل وجه) قيد به احترازاً عن النهى اذا كان متصلاً به وضاعاً فانه ينافى مشروعيته كصوم يوم العيد (قوله ومنها الخطأ) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيراً اراد به ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمناً خطأ ورفع عن أمى الخطأ وهو المعنى ههنا (قوله لم يكن للدعاء فائدة) قيل هذا من باب اطلاق المسبب وارادة السبب ومعنى لا تؤاخذنا بما ادى بنا الى نسيان من تفرط وقلة مبالاة وقيل الآية على ظاهرها والمعنى لا يؤاخذنا بما انفسهما اذ لا يمنع المواخذة بهما عقلاً فان الذنوب

الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط أصل الصلاة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب المواخذة

وكتعميل القتل بالمثل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدو وان فان جنس الجنابة للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد العدو وان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام الثلاثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم واختار انه حجة لكونه مخرجا على الظن (قوله ان الشرع اعتبر الخ) قال نخر الاسلام الوصف لا يصير علة مجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً لوجود التأثير فلا يقبل التعميل ما لا يقم الدليل على كونه الوصف ملائماً مناسباً لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائياً عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا ومخبراً عند الشافعي وقال الإجماعى لكل من الوصف والحكم أجناس عالية وقرينة متوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم

لاجزاء فعل و يصلح) أي الخطأ مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا و وجبت بالفعل كالدية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كاذ كرنا في المتن لانه ضمان مال لاجزاء فعل (و وجب الكفارة اذ لا ينقل عن ضرب تقصير في صلح سبب ما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (و يقع طلاقه عند نالها عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر

لا يوقف عليه الاجرح فاقم البلوغ مقامه
لا مقام اليقظة والرضا
فيما بيني عليهما

واخص منه الوجوب
مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم
المكتوبة والجنس العالي
للو صف الخاص كونه
وصفا يناط الاحكام به
واخص منه المناسب ثم
المصلحة الضرورية
ثم حفظ النفس ولاشك
ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في
خصوص الحكم لكثرة
ما به الاشتراك أقوى من
الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان
الاشتراك فيه بالجنس
الناقل فهو أغلب على
الظن وما كان بالتوسط
فتوسط وما كان بالعالي
فهو أبعد ثم قال ان من
القياس مؤثرا يكون علته
منصوصة أو مجمعا عليها
أو اثر عين الوصف في
عين الحكم أو في جنسه
أو جنسه في عين الحكم
ومنهما ملامتا اثر جنس
الوصف في جنس الحكم
وذهب المصنف الى ان
المناسب يكون متضمنا
لمصلحة اعتبارها الشرع

المواخذة اغماهي على الجنائية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنائية وقصد وجه اذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله و يصلح مخففا) أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان و وجبت على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخطأ وقد صرح بخبر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعد بانحدار المحل وقدم تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة خبر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينقل) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو ياصل الفعل مباح و بترك التثبت محذور فيكون جنائية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله و يقع طلاقه) أي طلاق الخطئ كما اذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام اغما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجب حذو في الخطئ كالنائم وجوابه منذ كور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل فاقام مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التهرقات المفتقرة الى الرضا كالمبيع والاجارة لان الرضا أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء حقيقيا بعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بالاجرح وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفرض اثره الى الظاهر من ظهور الباشه في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم

كالمسوم فكما أن تناوله يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد أن يفرض الى العقاب وان لم يكن له عزيمة لكن الله سبحانه وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز أن يدعو الانسان به استدامة واعتداد بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان حيث ذكر الرفع وخصه بهذه الامة (قوله وقد صرح بخبر الاسلام) طعن على المصنف حيث جعلها صلة لم يقابل بمال ووجب بالفعل وأجيب بأن مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمنا نابلا صلة ولكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال عليه بالضمان قال انه ضمان المتدب أو جزاء المحل فلاكل وجه هو وليها (قوله وعبارة خبر الاسلام الخ) ان مراده بالفعل أداء الدية فان العاقلة كما شاركوا القاتل في أداء الدية صارت ذلك تخفيفا عليه والمصنف كأنه توهم ان مراده بالفعل هو القتل الذي صدر عن الخطأ القاتل ولهذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل بخلاف المحققين فالشارح أورد عبارة نقر الاسلام تنبها على ما أراد من الفعل ولكن في قوله لا مقام اليقظة تاسمخ قد يجاب عنه بان معنى كلام المصنف هو ان السهو والغفلة من كوزان في الانسان فينبغي أن يكونا عذرا لكن هذا أمر لا يتوقف عليه الا الحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام القتل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فيه تعرض عليه بان النائم البالغ حيث وجد البلوغ ولم يجعل دليلا على دوام الفعل من غير سهو وغفلة

(٢٩ - تلويح ثالث)
كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملائمة شرط زائد على ذلك وقبضه
بكون الوصف على وفق العلة الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصلحة
حفظ النفس واخوانه قيل لا يوجد في كلام القرنيين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو
لا يبالي بمخالفتهم عند اصابه الحق والبعدهن الاشكال ضبط الهمام وتوضيح للمقام (قوله يسمى المصالح المرسله) أي المطلقة

كاليبيع اذ لا حرج في دركهما) تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ الا ان الانسان بها قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ولان السهو والغفلة من كوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالخرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة ٢٣٦ انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند

القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامه ما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان اتفقا يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شئ مقامه لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكروه (قوله كاليبيع) فانه يعتمد القصد تصحيا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتج على الفسخ بخلاف الطلاق فانه يثبت على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحانه الله بخبري على لسانه بعت هذا الشئ منكم بكذا وقبله الخطاب وصدقه في ان البيع انما يجري على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه ينعقد نظرا الى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة (قوله وأما الذي من غيره) أي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو جل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضا للاختيار اذا الفعل صدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقبة الاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحدهما عليه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحح والافساد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اماما لمجانين يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو واما غير الملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لان في أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام

البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما نفى البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم نفى البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا كاليبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه)

فاجاب عنه بان اقيم الامور الظاهرة مقام الامور الخفية لا مقام الامور الظاهرة فقد اقمنا البلوغ مقام دوام الفعل من غير سهو وغفلة في اليقظة الذي هو فيه حتى لا في النائم الذي الغفلة فيه ظاهرة فلو كنا اعتبرنا في النائم كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة ايضا حيث جعلنا النائم كاليقظة في اعتبار البلوغ فيه ايضا دليل على دوام الفعل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة فيه وعلى هذا التقدير لا تسامح وان كان حمل تكلف الكلام عليه لا يخلو عن نوع سيما على تقدير التوضيح كالايجزي (قوله ينعقد نظرا الى أصل الاختيار الخ) الحسن عبارة فخرا لاسلام قال وهو يجب ان ينعقد ليكون اشارة الى عدم الرواية عن أصحابنا (قوله وأما غير الملجئ) نحو الاكراه بالقيء أو بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه فالملجئ لعدم الرضا وفسد الاختيار وغير الملجئ بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا يظهر ان قوله في تعريف الاكراه لو خلى ونفسه قيد لعدم اختيار المباشرة لعدم الرضا لانه ثابت سواء خلى ونفسه أم لا وهو هنا نوع ثالث ذكره

وكل
أي لسان الخطابي (خطأ وصدق خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذي من غيره
فالاكراه) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا لعدم الرضا ومفسد للاختيار واما غير الملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا لعدم الرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بما لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكروه عليه اما فرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار في نهار رمضان (أو مخصص)

كأذا أكره على إجراء كفرة (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق (حتى يؤجر مرة وبأثم أخرى ولا الاختيار) أي ولا ينافي الاختيار (لأنه جعل على اختيار الأهل وأصل الشافعي في ذلك أن الأكره بغير حق إن كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) إلا كراه عند الشافعي أمانا أن يكون بحق كالا كراه على الإسلام واما بغير حق ثم هذا أمانا أن يكون عذرا واما أن لا يكون واعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل

بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه) أي رضنا الفاعل (ثم إن أمكن نسبة الفعل إلى الحامل ينسب والايبطل قبيطل الاقوال كلها) لان نسبة الاقوال إلى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الاموال) أي اذا أكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف إلى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آله للحامل (وان لم يكن عذرا لا يقطع) أي الحكم عن فعل الفاعل (فيحدد الزاني ويقص القاتل مكرهين وانما يقص الحامل بالنسب) جواب اشكاله وهوانه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقص هو ولا يقص الحامل لكن القصاص يجب عليهم عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقص بالنسب (وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا) أي الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربي ويبيع المدينون ماله لفضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالا كراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المذكور عليه مرة كما إذا كان فرضا كالا كراه بالنقل على شرب الخمر وبأثم مرة أخرى كما إذا كان حراما كالا كراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة وبأثم في الفرض والمباح وكل من الأجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالإباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بان ان أريد بالإباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه بأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وأكل الميتة ومريض له كإجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير وفعل نحر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار لافرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كاسفر والمريض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه جعل للفاعل على ان يختار ما هو أهون عند الحامل أي أرفق له ويحتمل ان يريد ما هو أسرع على الفاعل من القتل والضرب وغزو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعي) أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه أمانا يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كما كراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الاكراه الذي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدبنون والاول امانا ان يكون عذرا شرعيا أولا فان كان عذرا شرعيا بان جعل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول نحر الاسلام وهو انه يتم بحبس ولده أو ابنته أو ما يجرى مجرى ذلك وهو لا يعد رضاه هذا النوع انما يدخل في تعريف الاكراه اذا عرف بحمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرة له لولا الحمل عليه واما في التعريف الذي ذكره الشارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وكانه لم يجعل من أقسام الاكراه لعدم ترتيب أحكامه عليه (قوله كالا كراه بالقتل على شرب الخمر) قيل فيه مساححة وكذا في قوله كالا كراه على قتل مسلم بغير حق لان الاول مثال لما كان المكره عليه فرضا والثاني لما كان حراما أو كراه ليس بمكروه عليه وليس بفرض ولك أن تقول الممثل به لا يلزم ان يلى الكافي بل يكفي ان يستفاد مما في حيزه (قوله وهذا يسقط الاعتراض الخ) فيه بحث وهو ان المصنف قال حتى يؤجر مرة وبأثم أخرى فان كان في الإباحة أجر وأثم فعلا وتركه فاقعدا الاعتراض وان لم يكن فلا وجه له ذلك الإباحة ثم هذه النتيجة حيث لا اثم ولا أجر فيها اللهم الا ان يقال ذكر المباح استطرادى لاستيفاء الاقسام وان لم يكن له دخل في النتيجة المذكورة وقد يقال المراد بالمباح ما يبيع المندوب كما أريد بالفرض ما يبيع الواجب ليشاب على فعله (قوله وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا) هكذا وقع في النسخ والظاهر ان تكون العبارة حراما بدل مباح اذ الظاهر ان حرمة القتل بالا كراه وكذا حرمة الزنا بالمرأة مباح عليه (قوله ولعل نحر الاسلام مما فرق الخ) هكذا في النسخ ولم أقف ان نحر الاسلام في أي موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار في حكم

فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربي ويبيع المدينون ماله لفضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالا كراه)

هي راجعة إلى الأصول الأربعة لان مرجع المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالنسب والسنة وقرائن الأحوال وتفتار بق الامارات سميت بها الاقياسا اذ القياس أصل معين فانا نعلم قطعاً بادلته خاتجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود والشارع كتمه بالكلمة لكن قتل من لم يذنب غيرت لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوز عند القطع أو ظن قريب من القطع وهذا الاعتبار يخص

الحزبي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء (لا اسلام الذمي به) أي بالا كراه لان كراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل انما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والا كراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا ان الا كراه الملجئ لما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار صحيح وهو اختيار الحامل بصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) أي صيرورة اختيار الفاعل ٣٢٨ كالمعدوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك)

بمقصد المعنى وصحة العمل باختياره والا كراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الخالق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفتن حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أي المكره كالا كراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالا كراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يجعل له الاقدام على الفعل كما اذا كره على القتل أو انزالنا ليقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو أكره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كما مرأة العينين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الا كراه حقا واما قبل مضي المدة فالأ كراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والا كراه بالقتل والحبس عنده) أي عند الشافعي رحمه الله سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الا كراه ان يخوفه به قهوه تنال من بدنه لا طاقة بهها وكان أهوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بهما فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذ هاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعني ان الاصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه ان الا كراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارب وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصر على الفاعل وان احتمل فان لم يكن من جعله آلة لتبديل محل الجنابة كان مقتصر على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالا كراه الملجئ ما يكون الخوف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا جعل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتتمل ذلك) يعني ان شيئا من الاقوال لا تحتتمل كون الفاعل آلة للحامل

أي كونه آلة له (ينسب الى الحامل والا) أي وان لم تحتتمل كون الفاعل آلة للحامل (يجب منسوب الى الفاعل) فان لا تقبل ذلك) أي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التسليم بلسان الغير ممنوع (فان كانت أي الاقوال) مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعاقب تنفذ لانها أي الاقوال التي لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل وهو يتنافى الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو يتنافى الاختيار اصلا) أي يتنافى اختيار الحكم اصلا (واما اختيار السبب فاصول

هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق ما تعلم قطعان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد (قوله كالمكروفي الحرمة) قيل هذا من قبيل المركب ورد بان فيه جهة وحدة والتبديل

التاريخ فان المذكور في هذا الموضوع من اصول فخر الاسلام التسوية بينهم ما نفع فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار في شهر رمضان بالا كراه من المباح واجراء كلمة الكفر من غير المرخص فلو قال ولعل المصنف انما فرق لكان ظاهرا (قوله فان كان مما لا يفسخ كالطلاق) وغيره من الامور العشرة التي يجمعها قوله

طلاق عناق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر
ظاهرا وايلاء وفي هذه * نصح مع الا كراه عدتها عشر

لذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قد يوجد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربابه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير ورد بان أحد مدعى الغريب المراد ولما كان ما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره دل على جواز عدم اختياره في الجملة وهو يقتضي انفسكا كما هي التأثير في الجملة وهو يقتضي التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدون

في الخيار فلا نفذ (اي الاقوال التي لا تنفسح) بالاكره وهو بفساد الاختيار اولي) ووجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا بها اثباتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفیان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيهما اختيار السبب فاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعيين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقعها في الاكراه مع فساد الاختيار اولي هذا ما قالوا ولكن رد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون

اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه (واذا اتصل بقبول المال) اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بالامال لانه) اي الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد لم يتوقف الطلاق عليه) اي على المال (كافي خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بالامال بخلاف الهزل (اما عند ابي حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت) اي في الهزل (دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) اي على المال في الخلع طريق الهزل (كافي خيار الشرط في جانبها) اي اذا خالها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع عين في حقه معارضة في حقها (واما عندهما فالهزل

فيه لا ممتنع التسليم بل ان الغير وامام يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو محراز العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وكفي الطرفين بقية البرغرية انه لا نظر الى التسليم بل ان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام هو الى الحكم في كل في وسعة تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلهه ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلهه فالرجل قادر على تطبيق امره انه واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امره آلهه واعتاق عبدا الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلهه (قوله فلا ينفذ بالاكراه وهو بفساد الاختيار اولي) يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا به ما يجع في كل من الهزل وخيار الشرط فدانته في الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعتراض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا به ما في الهزل هو جدا اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه هو جدا اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا به ما في كل من الهزل والاكراه هو جدا اثنتان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولي بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه لبتوهم غاية من جوحية فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامر بين الذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المقصود في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد نفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امره آلهه بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجه الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على

(قوله واعتراض المصنف) الانسب بعبارة المصنف في تقرير الاعتراض ان يقال ان في الاكراه اختيار السبب مع الفساد دون الرضا وفي الهزل اختيار السبب بلا فساد والرضا ايضا فلا يلزم من النفاذ والهزل النفاذ في الاكراه فضلا عن الاولوية وتحقق الجواب ان اختيار السبب في الاكراه يستلزم الحكم بخلاف الهزل ويدل عليه كلام نفوس الاسلام حيث قال لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بهما بخلاف الهزل فانه يعدم الاختيار والرضا بالسبب وتحقق الاختيار في الحكم ادخل في النفاذ من تحقيقه في السبب لان الحكم مقصود والسبب وسيلة اليه ثم ان الاختيار هو المعتمد في عامة الاحكام دون الرضا فلا ينفذ تحقيق الرضا الهزل في السبب اولوية نفاذ الحكم

اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في الغريب المردود (قوله لا يقبل عندنا) قيل اي لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو التاثير وقيل بان حصول ظن الاهتبار فيه بوجبه والا فيستحيل (قوله نظير اهتبار الجنس في الجنس) قيل عليه المراد ههنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل ليست بعلامتها فضلا عن المؤثر وان تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والظهارة وحل الميتة وغير ذلك (قوله فيعتبر فيه اعتبار الشارع) قيل عليه ان ذلك لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنهي او اجماع اعتبار الشارع

لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة بقصد والملجئ وغيره هناسوا لعدم الرضا

نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرت به التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخرى من مسالك العلة كمنع قد جوزتم التعليل بتغير المؤثر أيضا ورد بأنه لو لم يعتبر باعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التي بينا أنها تعلم وجعلناها ٢٣٠

والجمله المتغيرة في الشرع ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن يكون العلة مما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون سدا عن الخصم ومعرفة عن المعارضة والمناقضة وحيث لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور إذ المتغير ما دل دليل على اعتباره فمراد على تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال نحر الاسلام ان كفاية الاحالة خيال امر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصلح أن يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لا ينفذ عن المعارضة لان كل خصم يحتاج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة (قوله) ولان العلة المنقولة قيل عليه ان هذا الايدل الاعلى ان الاقيسة المنقولة

الرضا ولو جسد كما اذا طلق الصغيرة تقبلت يقع الطلاق لو جود القبول ولا يلزمها المال ليطالن الترامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أي أن يتحد محلها بان تكره المرأة لانه لو اكرهه على تطبيق امر أنه على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائفة بازا ما سلم لها من البيونة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطبيق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رجهما الله يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رجه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوف على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوج فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجدته والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيما والشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجوه الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاكراه وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم زومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكرفيه كالمثمن في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذلك في الخلع والداخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع الأزوم وههنا لا يمنع الأزوم لان الطلاق مقصود والمال تباع فثبت لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع او خذ من المتبوع ابدا (قوله وان كانت) أي لا اقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينقض فاسدا أما الانعقاد فاصد ورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صحت زال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ

من نفاذ المكروه ولا مساواة النفاذين وقد يدفع الجواب المذكور بان المكروه لا يخبر الا بالسبب لا تدفع ضرورة الاكراه به ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز تخلف الحكم عن السبب ويحجب عن اصل الاعتراض بان الهزل اختيار السبب ورضي به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضاه والمكروه انما امتنع عن السبب لانه لا يثبت الحكم فلم يكن في اختيار السبب ملاحظة عدم اختيار الحكم وان لم يكن له اختيار الحكم أيضا فكان الاكراه في عدم اختيار الحكم دون الهزل فتأمل (قوله) كما اذا طلق الصغيرة أي على مال (قوله) لو اكرهه على تطبيق امر أنه) وهي غير مكروه قلنا المعارضة الخفيف لهذا الجواب ضعيف لان دعوى المقوله صريح والتحقيق ان الاصل عدم دعوى المقوله أو تصديقه بعارضه وبالاقرار يرجع الوجود لكن الاكراه مع أنه يعارض الاقرار يدل على عدم الخبر به فانه لو كان له وجود لم يمنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فتوقفه وامتناعه عن الاخبار بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل

كاهامبية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر كالطرد وتخريج المناط والسبب والتقسيم ورد باننا نسلم ان التأثير في ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطواق في سقوط النجاسة عن سور الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لزاما وكذا عدم

وكذا الأفعال التي لا يركبها القيام الدليل على عدم المخبر به والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك (أي كون الفاعل آلة للحامل) كالأكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لم من جعله آلة بتبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة بصير المحل احرام الحامل وكما ذكره على البيع والتسليم فالسليم يقتصر عليه لانه كرهه على تسليم المبيع ١٣١ ولو جعل آلة بصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا) فان

ذات الفعل ايضا) فان
 البيع حينئذ بصير غصبا
 الايمان بما ينفي الصوم
 في عدم انتقاضه بالنقض
 لذ كور في الامثلة كلها
 أنواع وعلى تقدير عدم
 كونها أنواعا فلا أقل من
 كونها أجناسا قرينة
 (قوله) وتنقيح المناط
 قال الغزالي رحمه الله هو
 النظر في تعيين ما دل النص
 على كونه علة من غير
 تعيين بخلاف الاوصاف
 التي لا تدخل لها في
 الاعتبار كالتعيين في قصة
 الاعرابي ان لا يدخل في
 وجوب الكفارة لكونه
 ذلك الشخص أو كونه
 اعرابيا الى غير ذلك حتى
 يتعين في وطاء المكلف
 الصائم في نهار رمضان
 عامدا وفوات ركن الصوم
 اما تحقيق المناط فهو
 النظر والاجتهاد في معرفة
 وجود العلة في آحاد الصور
 بعد معرفة نصوصها او
 اجماع أو استنباط ولا
 يعرف خلاف في صحة
 الاحتجاج به اذا كانت
 العلة معلومة بنص
 او اجماع وأما الاول فهو

ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب أو
 الجلس مقوض الى رأى الحاكم (قوله وكذا) أي مثل التصرفات التي لا تنسخ الاقارير كلها من
 المالكات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقارير خبر يتميل بين الصدق
 والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه
 وعدم الرضا فهو دليل على الكذب أي عدم وجود المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه
 ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم
 المخبر به قلنا المعارضه انما في المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو
 الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله) والأفعال منها ما لا يحتمل (أي كون الفاعل آلة للحامل
 ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء
 من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما أكل أو شرب كما اذا كره صائم صائما على الاقطار فانه
 يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا كرهه على أكل مال الغير
 فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو كرهه عليه كان
 العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني
 وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة بتبديل محل الجناية أو لا اما
 القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
 عاد على موضوعه بالنقص لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على
 الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن جعل الغير على ما يريد الحامل
 ويرضا على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها
 وأورد في الاسلام لذلك مثالا لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه

التعارض فقط واليه يشير قول المصنف لقيام الدليل على عدم المخبر به (قوله) فقد اختلفت الروايات) ففي
 شرح الطحاوي والخلاصة يجب الضمان والغرم على الفاعل لان منفعة الاكل والوطء حصلت له وفي
 المحيط على الحامل اذا الاكراه على الاكل الاكراه على القبض لانه يمكنه الاكل بدونه غالباً فانه قبض
 بنفسه فصار غاصبا مكالل طعام بالضمان * قال المصنف (لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها
 بطلان الاكراه) اعترض عليه بان كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك يجب أن لا يكون الفاعل
 آلة للحامل في شيء من الصور فان الحامل انما يكره الفاعل لكون الفعل للفاعل لا لكونه للحامل فاذا
 صار للحامل يكون فيه مخالفة وأجيب عنه بان لا يكون الفعل هناك الا للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب
 الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل وأما في هذه المسئلة وهي اكراه محرم محرما على قتل
 الصيد فالحامل أمر للفاعل بالجناية على احرام نفسه بقتل الصيد فلزم ان يكون هذا الفعل جنائيا على احرام

دونه وان أقرب وأكثر من كبرى القياس واما يخرج المناط فهو النظر في ابيات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون عليه
 الفرع كالنظر في ابيات كون السكر علة لحرمه الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس (قوله)
 والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية) قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين
 أو تأخر كافي العلول او غيرها كافي الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول انظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باهم مغضب

يحتمله) فالحاصل ان
الاعتناق تصرف قولي
لكنه اتلاف في المعنى
الاول لم يجعل آلة فيعتق
على الفاعل وفي المعنى
الثاني وهو الاتلاف يجعل
آلة فيضمن الحامل فهذا
معنى قوله لكن الاتلاف
فعله يحتمله (فيتنقل الى
الحامل فيضمن ويكون
الاول للفاعل) لانه من
حيث انه اعتناق يقتصر
على الفاعل (وان لم يلزم
منه التبديل) أى وان لم
يلزم من جعله آلة لتبديل
محل الجناية (يجعل آلة
كاتلاف المال والنفس
فيصير كانه ضرر به عليه
وأثله فيخرج الفاعل من
البين فيضاف الى الحامل
ابتداءً فوجب الجناية
عليه فقط) أى على
الحامل فان كان عمدا
يقص هو فقط (لكن في
الاثم لا يمكن جعله آلة لانه
أكرهه بالجناية على دينه
ولو جعل آلة لتبديل محل
الجناية قياً ثم كل منهما

فغضب ثم ترك فلم يغضب
وتكرر ذلك مرة بعد
أخرى علم بالضرورة انه
سبب الغضب واجيب
بأن النزاع انما هو في حصول
الظن بمجرد الدوران
وهو فيما ذكرتم من
المثال ممنوع اذ لولا
انتفاء ظهور غير ذلك اما

فالاول كما اذا اكره محرماً محرماً على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على
الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم
يكن آتياً بما اكرهه عليه فلا يتحقق الا كراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى أن يكون في حق الاثم
فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل فلما الفعل ههنا هو
قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل
فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكرهه الغير عليه كافي الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان
موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما للفاعل
فيقتل الصيد بيده واما الحامل فيما اكرهه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في
حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديلاً محل الجناية مستلزماً لتبديل ذات الفعل كما اذا
اكرهه الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوباً بالان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفاً في ملك الغير
على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصباً اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمماً للعقد
حتى ان المشتري يملك المبيع ملكاً فاسد الانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في
المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من
حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يتقدرا على الجناية على احرام الغير ولا على
تمليك مال الغير وتمام تصرفه وما ذكره نفي الاسلام من أنه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه أنه
وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه
يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا يخفى في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة لتبذلة
السيف والظرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس
الفعل (قوله والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك) يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معينين يمكن نسبة
أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الاخر كما اذا اكرهه الغير على اعتناق عبده فالاعتناق
من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه
صادراً عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل
ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسراً كان أو معسراً ويكون الولاء للفاعل
لانه بالاعتناق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغيره من وجب عليه الضمان كافي الرجوع
عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان اراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه)
هذه وانقسم الثاني وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس
وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لان نقل من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ
فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلما اكرهه على
رمى صيد فاصاب انبانيا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمداً فعند زفر
القصاص على الفاعل لانه قتله لا حياء نفسه عمداً وعند أبي يوسف لا لقصاص على أحد بل الواجب الدية
على الحامل في مائة في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمشورة جناية تامة وقد عرفت في كل من الحامل

الفاعل بل على احرام الحامل يلزم ان يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمر به المكروه فلا يكون آلة له (قوله كما
اذا اكرهه محرماً محرماً) ولو كانا حلالين في الحرم وقد يوعد به بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو يوعد به بجنس
كانت على الفاعل خاصة كذا في المبسوط (قوله ثم لا يخفى الخ) يريد به ان الحكم في هذه المسئلة يخالف

بأنه بحث فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يقتضيه بقوية الظن الحاصل من غيره ورد

والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند أبي حنيفة ومحمد جهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيوف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل وأما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يحثي على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التسليم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجناية اذا الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكره اذا لم يمكن جعله آلة يلزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة وأما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وإيثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بمأني وسعه وفي هذا الكلام تصریح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة تعني لان المقترن في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمان أنواع) ما مر كان حكم الافعال المذكورة عليهم في انها بمن تعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم اقدام عند الاكره على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراماً أو مباحاً أو مخصصاً فيه فالحرمان اما ان يحتمل السقوط أولاً والثاني اما أن يحتمل الرخصة أو لا فهذه بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع فوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة وفوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما أن يحتمل السقوط اولاً ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده) اذ في قوات النفس قوات البدن غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة البدن ليس حرمة يده فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يده الغير لم يصل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثماً كما في الاكره على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمصطر قطع طرف الغير لاكله وأما الحلق الاطراف بالاموال فاعما هو في حق صاحبها الا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك (قوله والزنا قتل) اما من جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فهناك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويحب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فهناك الولد (قوله والاكره المملوغي بيجهما) أي يبيع المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكره المملوغي يخوف تلف النفس أو العضو فوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يحصل آلة مطلقاً وههنا يجعل آلة في حكم لافي حكم وأيضاً هو من القسم الاول من الاقوال وهو ما لا يحتمل الصرخ وقد أوردته في أثناء الافعال وقد يعتذر عنه بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لا يحتمل ان يجعل آلة لانه من الاقوال فلاجل ذلك ذكره ههنا وأجاب عنه وفيه انه يفيد مناسبة ذكره في هذا المقام والمدعى السببية ذكره في غير هذا المقام ولا تدفع بينهما (قوله وأما الحلق الاطراف بالاموال الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف المحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير صيانة لنفسه عند الكره فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه وتقرير الجواب ظاهر (قوله وربما ينفي مثل هذا النسب) قيل هذا غير مفيد لانهم جعلوا الزاني حكم

وهما في ذلك سواء) أي القاتل والمقتول وإذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أي إذا أكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح (ولاجرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى) فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب من الغير هلاك فان أكره على الزنا لا يحل له الزنا (وحرمة تسقط كالميتة والخروج والخير يرفا الاكره المملوغي بيجهما لان الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع اثم لا غير المملوغي) أي لا يبيعهما غير المملوغي لعدم الضرورة

بأنه انكار للضرورة وقد جح في جميع التجريبات فان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم في تبعونه في الطريق ويبدعون به بذلك الاسم واهل النظر كالمجههين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المشل ان دوران الشيء مع الشيء

الايمن لا يتحمل السقوط
ابدا واماني حقوقه التي
تحتمل السقوط في الجملة
كالعبادات فيرخص
بالملجئ وان صبر صار
شهيدا وقدم في فصل
الرخصة وزنا المرأة من
هذا القسم اذ ليس فيه
معنى قطع النسب بخلاف
زناه اي اذا اكرهت
المرأة على الزنا بالملجئ
رخص لها فان حرمة الزنا
عليها حق الله تعالى وليس
من باب الاكراه على قتل
النفس اذ في زنا المرأة ليس
قطع النسب اذ لا نسب
من المرأة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زنا
الرجل فانه بمنزلة القتل لانه
قطع النسب (ولما رخص
زناها بالملجئ لا تجد تغير
الملجئ للشبهة

بخلاف الاحكام الشرعية
المبنية على المصالح فلا بد
في بيان عللها من مناسبة
او اعتبار من الشارع اذ
في القول بالطرد فتح ابواب
الجهل والتصرف في
الشرع وقال صاحب
القواطع اذا انتهى
التصرف في الشرع الى
هذا المنتهى كان استمراء
بقواعد الدين واستهانة
لضبطها وتطير بقاكل
قائل ان يقول ما اراد ويحكم
بما يشاء وانما يعرف عدل
الشرع بالشرع وهو
النص والاجماع (قوله فهذا تخصص من العلة ونحن لا نقول به) قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس

بالختمية تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع المكروه عن
اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجح ان لا يكون آثما
كدانق المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار اذ لا يشبهه حتى لو
شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة
وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للبعد في فعله مع بقاء الحرمة
وهي امانة حقوق الله تعالى اوفي حقوق العباد بمعنى ان الخزام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير
محتمل للسقوط كالايمن او محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال
المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان
الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة
مؤبدة واجراء كلمة الكفر كضرورة اذا الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع
رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكرهه وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه
على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يتحمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة بمن هو اهل للوجوب مؤبدة
لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاظهار وكذا الصوم والحج
ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا تمكينها
من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص
للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة

القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل جزئي تحتل الوجود والعدم فلا يثبت به الا امر النكاح
بل الجواب ان الزنا هلاك في صورة مطلقا وفي صورة اخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك
غالبا فاعتبر اهلا كما اعتبار اللغالب ودفع المفسدة (قوله حتى لو شرب الخمر الخ) هذا استحسان وفي
القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه
الكامل او جب الحيل فاذا قصر صار شبهة (قوله بشرط اطمئنان القلب بالايمان) لو اظهر الكفر
وقلبه مطمئن بالايمان لم يأثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر باذلال نفسه لا عزازدين الله تعالى اخذا
بالعزيمة صار مثابا الا يرى ان حبيب بن عدى امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول
الله صلى الله عليه وسلم افضل الشهداء وقال رفيق في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وباعوه من
اهل مكة فباعوا بعاقيونه على ان يذكروا لهم بخير ويسب رسول الله عليه السلام وهو يسب آلهتهم
ويذكروا رسول الله عليه السلام بخير فصلاوه وذكروا في بعض المغازي ان حبيب رضي الله عنه عند صلبه

وسلبه قال لقد جمع الاحزاب حولي واليوا * قبا نلهم واستجمعوا كل جمع
وقد حذبوا ابناءهم ونساءهم * وقربت من جندع طويل ممنع
الى الله اشكو غرتي بعد كربتي * وما جمع الاحزاب لي عنده مصرعي
وقد خيروني في الكفر والموت دونه * وقد ذرفت عيناى من غير حيزي
ومالي حذار الموت اني لميت * ولكن حذارى حجب نار تبلقع
فذا العرش صبرني على ما اصابني * فقد يضعف الحمي وقد بان مطمعي
وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلوهم زرع

الشلو العضو والممزع المفروق (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) فان قلت المرأة ان لم يكن لها زوج
لا يمكن من تربية الولد فيفضى الى الهلاك ايضا فلا فرق بين زنا المرأة قلت الرجل هو صاحب البذر والقاء

ويجدهو اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها خصا فينبغي ٣٣٥ انها ان زنت بالا كراهه بغير الملجئ يكون

في زناها شبهة الرخصة
فلا تحسد اما الرجل فزناه
لا يرخص بالملجئ فان زنى
بغير الملجئ يحل لعدم شبهة
الرخصة (واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه) اي
في انه يرخص بالملجئ وان
صبر صار شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تحتل
السقوط وحرمة تحتل
السقوط لكنهم لم تسقط
وهما حق الله تعالى

في تخصيص العلة قديما
وحديثا الا انه لم يرو عن ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد
وسائر اصحابه رجهم الله
تعالى نص فيه وادعى قوم
من اجلاء الصحابة كالكرخي
والرازي والقاضي خليل
ابن احمد السجزي
والقاضي ابي زيد الديلمي
ان مذهب ابي حنيفة رحمه
الله القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر
المحاسبي من الاشاعرة ان
ابا حنيفة رحمه الله كان
يقول ذلك وعدة ممن
مناقبه وفي التحقيق من
اجاز تخصيص العلة من
مشايخنا رجهم الله زعم ان
ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة
رجهم الله تعالى اقوهم
بالاستحسان بالاثرو شرطهم
عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس وعين
الوصف المؤثر غير معدوم

الزنا ما تحتل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكن تحتل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي أي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى
الخشع بران تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها وان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى
هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هي الصلاة فيكون في قوله فان حرمة
الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها احرام حرمة لا تسقط
ابدا لكن تحتل الرخصة (قوله ويجدهو) أي يحسد الرجل المذكور على الزنا كراهه بغير ملجئ لان
الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كافي حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحسد
الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منجزا الى حين
خوف فوات النفس او العضو والاقدام عليه دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على
الطواعية لانه قد يكون طبا عاباة حولة المركبة في الرجال (قوله واما في حقوق العباد) عطف على قوله
اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال وجوب
عدم اتلافه حق للعباد وحرمة متعلقة بترك العصمة كاذ كوفي حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان
حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعنى حرمة اتلاف مال المسلم
لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكن تحتل الرخصة حتى لو اكرهه على اتلاف مال المسلم
اكرهه الملجئ ارخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفس الغير وطره لکن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالا كراهه لا تزول عصمة المال في حق
صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء
وقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لكن تحتل الرخصة في حقوق العباد
مثله في حقوق الله تعالى المحتسمة للسقوط وحقوق الغير المحتسمة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم
هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخويه
حرمة لا تحتل السقوط وحرمة تحتل السقوط واما حق الله تعالى تسامح لان احتمال السقوط

البذر في ملك غيره سبب انقطاع النسب عنه وهو يقضى الى اطلاقه واما متعلقه بالتعليق وهو الاضافة الى
انها ثابتة في جانبها من غير قصور فالفرق ظاهر (قوله مما تحتل السقوط نظر) قيل يجوز ان يراد
باحتمال سقوط حرمة زنا المرأة سقوط حكمه بالشبهات منضمها الى أنه ليس قتلا وهذا سقط عنه بغير
الملجئ لاعنه (قوله فالاولى ان يراد) قيل لاشك ان مراد المصنف هو هذا اذا حرمة في حقوق الله تعالى
التي تحتل السقوط في الجملة قسم القسم لا القسم (قوله تسامح) قيل الحرام قد يكون حراما حق الله تعالى
كالزنا أمثاله وقد يكون حراما حقا للعباد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حق الله تعالى
وقد يكون واجبا حقا للعباد فقوله المصنف وهي اما في حقوق الله تعالى معناه وهي اما في الحرمات حق الله
تعالى وحق الله تعالى فيها الحرمة كما أن حقه تعالى في العصمة من الزنا لو حو طهر أنه لا تسامح في كلام
المصنف (قوله قيدوا الحكم بالاستثناء الخ) قيده محمد رحمه الله فقال كان مأجورا ان شاء الله تعالى قال
شمس الائمة تقييده بناء على أنه لم يجسد نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس
هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع عن الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين وردبان المقيس لا يلزم
ان يكون في معنى المقيس عليه من كل وجه بل يكفي ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبانا
لا نسلم ان الامتناع من الاخذ لا يرجع الى اعزاز الدين (قوله تسامح لان احتمال السقوط الخ) قيل

فيما قبل التأثير بتخصيص عموم العلة كتحصيل عموم اللفظ والقول بأنه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يقع المعنى ولا يلزم التناقض

العصمة) والله والعهمة والتوفيق ويبدوا زمة التصق

لان مانع استثناء عملا ولا التصويت لان الخلف في المستنظمة لا يسعج الا مع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه الخلف مانع فان التار لا تخرق لطب الرطب قوله ان الخصص في الاقاط مجاز) وردنا بالاسلم ان الخصص مطلقا لمرور

الله تعالى للمجاز كل الخصص في الاقاط كذلك وهي تعد به الحكم ايمان مثله في صورة الفرع فينتفي الغال بخصيص بعض الموارد كخصيص الاقاط ببعض الافراد وتصرف القسط بالمجاز ضرورة

استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انصاف القله به ان ليس من شأنها الانصاف بالحقيقة والمجاز (قوله) لاجماع العلماء على وجوب التعدي به قيل عليه عليه الظن كفي في العلية سواء

استلزمت الحكم ام لا ولا اسلم الاجماع على وجوب التعدي مطلقا بل بشرائط وجود كونه منها عدم مانع وايضا كثيرا ما يقع لاطلاق اعته اذا على العلم بانفسيد كافي فوظف العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم الخصص والله اعلم

وعدمه في القسمين السابقين انما هو وصفه الحقوق لاضفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان واصلاة فان حرمة تركهما لا تنسقط اصلالكن نفس الصلاة تجزئ السقوط في الجملة بالاعداد بخلاف الايمان (قوله ويجز الضمان) أي يجب على من أكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال بمصوم خصا لصاحبه فلا يسقط مجال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في سورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ونفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الماعل آلة الا ان في ذكره ههنا تنسب بحال المقصود وحق الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بالطفه العميم لسلك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهدى الى سواء الطريق وقد انفق الفراغ منه صبغة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسة وسبعين لله أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من شهرها وأيامها فراج بيان البيان واستبان الاقلام عن نظم ماجعت من الفوائد ورقم ما جمعت من الفوائد وضبطت ما كتبه من طابا الفصكري طابا الطواجر واقصمت له موارد السهر في ظم الدياجر وودعت في بعته سبب الدعوة ولذيد الكرى وعند الصباح بحمد القوم السمرى والحمد لله على نعمه العظام ومنعه التسلية والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام والحمد لله رب العالمين

دفعه طاهرفان ما يحتمل السقوط يجب ان يحتمل حرمة ترك السقوط ولا يجوز ان يكون سقوط الصلاة في الجملة بالاعداد ولا يجوز سقوط حرمة تركها في الجملة بالاعداد * هذا آخر ما اردنا ارادة في حواشي الكتاب مستعيننا بالله الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين وبعد فقد وقع الفراغ من تسيده في أوخر شعبان لسنة ثمان وخمسين وثمانمائة وكان الافتتاح في رمضان من سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة فسنأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ويجعله سببا للذخا بالخير من المستقيمين انه هو البر الرحيم والحواد الكريم

(يقول المتوسل لصالح السلف معصمه الفقير عبيد الخواد خلت)

حمدك اللهم أحكمت بحكم كتابك أصول الشريعة ورفعت فروع الخيفية السمحة حتى أضحيت بأبعه متبعيه رامتة الاناس شائعة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ونصلي ونسلم على أفضل نبي ورسول ونقطه استمداد الفروع والأصول المنزل عليه تنوير الامته كنتم خير امه أخرجت للناس المؤيد شريعة بحكم الكتاب وصريح السنة والاجماع والقياس وعنى آله وأصحابه فيرسان البلاغة في ميادين العرفان والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان (وبعد) فقد تم باعانه رب البرية طبع هذه المجموعة الاصولية المشتملة على تحقيقات شريفة وندقيقات شريفة فيما لها من حواشي أزال الت عن شرح التوضيح على متن التنقيح الغواشي وكيف لاوهي لافضل احيلة من المحققين ولا سائفة جهابذة مدققين اغنياء شهرتهم عن الاطراء فيهم ومدحهم جزاهم الله احسن الجزاء وجزاء الاحسان واسكنهم منته وكرمه

اعلى مراديس الجنان بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المغربية لما انكها ومديرها المذكور على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الحشاش) وذلك في شهر ربيع الحرم

الطروام افتتاح سنة ١٣٢٤

من هجرة من الانبياء

والمرسلين

ختم

